

GEORG SIMMEL

**ÉLETSZEMLELET
NÉGY METAFIZIKAI ÉRTEKEZÉS**

Fordította: Simon Ferenc

A fordítást az eredetivel egybevetette: Juhász Anikó

Georg Simmel, a modern nagyvárosi szellem képviselője, a századforduló relativista kultúrfilozófiájának apostola, 1858-tól 1918-ig élt, alkotott és tanított – döntő részben Berlinben. Főbb érdeklődési területei a történelemfilozófia, az etika, a kultúrfilozófia és a szociológia.

Simmel neokantiánus és életfilozófus, de úgy, hogy mindkét filozófiai hagyományon túl van; a mindenben eluralkodó intellektualizmus elleni protestálásként az élethez fordul, az élményhez, a megismerés ateoretikus rétegeihez, másrészt azonban az élet áradásával szemben a formák, a kultúrformák értékmegvalósító és értékőrző szerepét hangsúlyozza.

Főbb művei:

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. (A történetfilozófia problémái. Ismeretelméleti tanulmány.) 1892.

Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. (Bevezetés a moráltudományba. Az etika alapfogalmainak kritikája.) 1892–93.

Philosophie des Geldes. (A pénz filozófiája.) 1900.

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. (Szociológia. Vizsgálódások a társadalmasítás formáiról.) 1908.

Hauptprobleme der Philosophie. (A filozófia alapvető problémái.) 1910.

Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. (Filozófiai kultúra. Összegyűjtött esszék.) Goethe. 1913.

Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. (Rembrandt. Művészetfilozófiai kísérlet.) 1916.

Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft.) (A szociológia alapkérdései. Egyén és társadalom.) 1917.

Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. (Életszemlélet. Négy metafizikai értekezés.) 1918.

Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. (Híd és ajtó. Filozófiai esszék a történelem, a vallás, a művészet és a társadalom köreiből.) 1957.

Első értekezés. Az élet önmagán túlmutató jellege.....	159
Második értekezés. Fordulás az Eszméhez	174

*Messo t'ho innanzi; omai per te ti ciba;
Chè a sè ritorce' tutta la mia cura
Quella materia ond'io son fatto scriba*

Dante

Első értekezés. AZ ÉLET ÖNMAGÁN TÚLMUTATÓ JELLEGE

Az ember világban való helyzetének sajátossága, hogy meghatározottságainak és magatartásformáinak összes dimenziójában, minden egyes pillanatban, kettős határ veszi körül. Ez a határoeltság létezésünk formai kereteként jelenik meg, amely a létezés különböző területein és tevékenységformáiban, a sors minden megnyilvánulásában, minden esetben más és más tartalommal telítődik. Életünk tartalmait és életértékeinket mindig valami magasabb és alacsonyabb között állónak érezzük; egy elgondolást okosabbnak vagy ostobábbnak, a vagyont nagyobbnak vagy korlátozottabbnak, tetteinket kisebb vagy nagyobb mértékben jelentősnek, megfelelőnek vagy erkölcsösnek tartjuk. Ha fogalmilag nem is pontosítottan, de állandóan valami fölöttünk- vagy alattunk-le-vőhöz, jobb- vagy baloldalihoz, többhöz vagy kevesebbhez, szilárdabbhoz vagy lazábbhoz, jobbhoz vagy rosszabbhoz igazodunk. A fent és a lent elhatárolása az eszközünk ahhoz, hogy világaink végtelen terében eligazodhassunk. Azáltal azonban, hogy mindig és mindenütt határoltak vagyunk, határt képezünk mi magunk is. Mivel minden élettartalomnak: érzésnek, tapasztalatnak, tettnek, elgondolásnak, meghatározott intenzitása és meghatározott árnyalata van, meghatározott mértéke és helye valamilyen rendszerben, ezért mindegyikből, mindenkor egy két irányba, a pólusaik felé futó sor indul ki; ezáltal maga a tartalom is részesül eme irányultságok mindegyikében, amelyek benne futnak össze, és amelyeket ő maga határol körül. Ez a valóságmozzanatokban, tendenciákban, eszmékben való részesezés – amelyen belül az egyes mozzanatok mindig pluszként vagy mínuszként, életünk itt és mostjához képest innensőként vagy túlsóként jelennek meg – eléggé homályos és töredékes lehet; de életünk részeit képezik az ellentétes mozzanatok egymáshoz közelítő, vagy éppenséggel egymással ütköztető értékek is: a gazdagság és a meghatározottság. Hiszen azok a sorok, amelyek határolnak minket, és amelyek irányultságainak mi magunk is határt szabunk, egy koordinátarendszerbe állnak össze, amelyben életünk minden elemének és tartalmának helye úgyszólván rögzítve van.

Bármilyen jelentős is egzisztenciánk rögzítettségjellege, ez a rögzítettség csak a kiindulópont. Habár a határoeltság mint olyan, szükségszerű, minden egyes határ átléphető, mindenféle rögzítettség elmozdítható, minden korlát átugorható; persze minden ilyen aktus új határokat talál és teremt. Mindkét meghatározás – vagyis hogy a határ

feltétlen, mivel fennállása együttjár adott világbeli helyzetünkkel, másrészt, hogy egyetlen határ sem feltétlen, mert elvileg mindegyik megváltoztatható, kitolható, átfogható –, nos mindkettő az önmagában egységes élettevékenység szétválasztásaként jelenik meg. A számtalan lehetséges eset közül csak egyet említék, amely jól érzékelteti e folyamat mozgását, életünk meghatározottság-jellegét: a cselekedeteink következményeiről való tudás és nem-tudás példáját.

Olyanok vagyunk mint a sakkozók: ha nem tudnánk, hogy a lépésnek, egy gyakorlatilag kielégítő valószínűségi fokon belül, milyen következménye lehet, a játék lehetetlen lenne; de akkor sem sakkozhatnánk, ha ezt az előrelátást tetszés szerinti mértékig fokozhatnánk. A filozófusokról adott platoni meghatározás –, miszerint a tudók és a nem tudók között állnak – az emberre egyáltalában érvényes; igen csekély belátásról tanúskodik, ha azt hisszük: csak annyiban folytathatjuk élettevékenységünket, amennyiben lépéseink következményeit előreláthatjuk. Ellenkezőleg: életünk természetéből éppen az következik, hogy ezeket a következményeket csak bizonyos határon belül tekinthetjük át, e határokon túl elmosódnak, és végül eltűnnek szemünk elől. És nem csupán az teszi életünket olyanná, amilyennek ismerjük, hogy tudás és nem-tudás határán állunk; akkor sem lenne teljesen más az életképünk, ha nem válna az életfolyamat során – mind egészében, mind az egyes eseteket tekintve – a bizonytalan bizonyosabbá, a biztosan hitt egyre kérdésesebbé. Határaink szerkezeti elmozdíthatósága, áthelyezhetősége okozza, hogy emberi lényegünket csak paradoxonnal fejezhetjük ki: minden irányban határoltak vagyunk, és egyetlen irányban sem vagyunk lehatároltak.

De ez okozza, illetve jelenti közvetlenül azt is, hogy határainkról mint olyanról *tudunk* –, eleinte csak egyes határainkról, később egyáltalában a határoltságunkról. Hiszen csak az tudja, hogy határokon belül áll, csak az ismeri fel egyáltalában a határt mint határt, aki valamilyen értelemben, valamilyen megnyilvánulása kapcsán határain kívültre kerül. Kaspar Hauser nem tudta, hogy börtönben volt, amíg ki nem mehetett a szabadba, és a falakat nem nézhette meg kívülről is. A megismerés területén például: közvetlen tapasztalataink, belső, szemléleti fantáziaképeink – a dolgok azon meghatározásait illetően, amelyek fokozatosságban nyilvánulnak meg – meghatározott nagysághatárokhöz vannak rendelve. A gyorsaság és a lassúság, egy bizonyos mértéken túl, tulajdonképpen nem képzelhetőek el; a fény sebességéről, és a cseppkő képződésének lassúságáról nincs reális képzetünk; ezekbe a sebességekbe úgyszólván nem élhetjük bele magunkat; nem lehet érzéki képünk az 1000 C fokos hősről, vagy az abszolút nulla fokról; optikailag hozzáférhetetlen számunkra a színképnek az a tartománya, amely a vörösön és az ibolyán túl van, stb.

Képzetalkotásunk és *primér* megismerésünk területeket metsz ki a valós dolgok végtelen teljességéből, ezek végtelen megragadási lehetőségei közül, mégpedig olyanformán, hogy az ezáltal behatárolt nagyságok szolgálnak gyakorlati magatartásformáink alapjául. A határoknak már az ilyesféle rögzítése is mutatja, hogy valamilyen formában túlléphetjük, túlléptük őket. A fogalmak és a spekulációk, a konstrukciók és kalkulációk túlvezetnek a maga közvetlen realitásában megélt világon, csak ezáltal tárják azt korlátozottként elénk, láttatják velünk határait mintegy kívülről.

Konkrét, közvetlen életünk egy alsó és egy felső határ között fekszik; a tudat azonban – az életnek ez a reflexiója – tisztában van vele, hogy az élet, amikor elvonttá, továbbhatározottá válik, elmozdítja vagy átlépi ezeket a határokat, és éppen ezáltal konstatálja őket határokként. Mindazonáltal – mivel egyetlen aktusban jelen van a határ innenjén és túlján is, látja azokat kívülről is, belülről is –, rögzíti a határokat. Mindkét mozzanat hozzátartozik a határok konstatálásához, és ahogy a határ részesül innenjében és túljában, úgy egyesíti magában az élet egységes aktusa a határoltságot és a határ túllépését, közömbösnek mutatkozva aziránt, hogy – éppen, mert egységesnek tekintjük – látszólag logikai ellentmondást tartalmaz.

A szellemnek ez az önmagán való túllépése nem csak az egyes részterületeken megy végbe, aholis az egyes területek mennyiségi határait esetről esetre jelöljük ki, hogy – mivel áttörjük őket – a határokat valóban mint határokat ismerhessük meg. Ez uralja a tudat legalapvetőbb meghatározottságait is.

A határok legelképezetőbb túllépéseinek egyike – amely egyúttal egyedülálló lehetőséget nyújt korlátozottságunk felismerésére –: érzéki világunknak a távcső és a mikroszkóp általi kitágítása.

Régebben az embert természetes érzékei által meghatározott és körülhatárolt világ vette körül, amely egész rendszerét tekintve harmonikus volt. Amióta azonban olyan „szemeket” hoztunk létre, amelyek kilométerek milliárdjain túl is észreveszik azt, amit természetes módon csak a legkisebb távolságokon belül észlelhetünk, továbbá, amelyek az objektumok legfinomabb szerkezetét is olyan alkotóelemeikre képesek bontani, amelyeknek természetes-érzéki térszemléletünkben semmilyen helye nem lenne –, ez a harmónia megtört. Egy igencsak józan biológus nyilatkozott ebben az értelemben: „Egy olyan lény, akinek óriástávcső-szemei lennének, minden tekintetben egészen más lenne, mint mi. Egészen más képességekkel rendelkezne ahhoz, hogy a látottakat gyakorlati szempontból értékelje. Másféle tárgyak vennék körül, és mindekelőtt összehasonlíthatatlanul hosszabb ideig élne, mint mi. Alkalmassint időfelfogása is alapvetően különbözne a miénktől. Hogy tudatosíthassuk azt a különbséget, ami annak a másik világnak a tér-idő sajátosságai és saját életünk tér-idő sajátosságai közt fennáll, csak arra gondoljunk, hogy féllábon még fél kilométert sem lennének képesek futni. Ha azonban érzékszerveinket vagy mozgásszerveinket az adott mértéken túl megnagyobbíthatnánk, elvben hasonló lenne a helyzet; – minden tekintetben áttörhetnénk szervezetünk természetes célszerűségét.”

Természetes létünk körét tehát, vagyis azt a világot, amelyben szervezetünk és képzetvilágunk egymáshoz illeszkedett, bizonyos irányokban már túlléptük. Olyan világ vesz ma körül bennünket, amely – ha valamilyen módon is egységes lénynak tekintjük magunkat, vagyis olyan lénynak, amelynek lényegi alkotórészei adekvát viszonyban állnak egymással – már nem a „miénk”. Amikor létünk természeti kereteit átlépjük, sajátos erőkhöz jutunk; – mégis, ha innen visszatekintünk, végtelenül eljelentéktelenedő lénynak látjuk magunkat a kozmoszban. Amikor határainkat mértéktelenül kitoljuk, tudatunkban az eltűnő pontocskák nagysághatárait szorítanak vissza minket a roppant tér-idő viszonyok.

Mindez megismerésünk általános berendezkedésére is érvényes. Ha a valóságról alkotott képünk kialakulását úgy képzeljük el, hogy az adott világot a priori kate-

góriák formálják megismerési tárgyá, akkor az adottnak a kategóriák által alakíthatónak kell lennie. Mármost szellemünk vagy úgy működik, hogy semmit sem tudatosíthat, ami nem illeszkedik ezekhez a kategóriákhoz, vagy pedig a kategóriák már eleve meghatározzák, hogy milyen formában jöhet létre egy adottság. Hogy mármost így, vagy másképp áll-e a dolog, azt nem lehet tudni. Nincs garancia arra, hogy az adott dolog (akár érzéki, akár metafizikai létmódjában) a valóságban is megfelel tulajdonképpeni és definitív megismerésünk formáinak. Amilyen kevésbé gyömöszölhetjük bele a művészet formáiba mindazt, ami a világban adott, amilyen kevésbé tarthatja magáénak a vallás az élet *összes* tartalmát, – oly kevésbé találhat hajlékra az adott dolgok totalitása a megismerés eme formáiban vagy kategóriáiban. Már csupán az, hogy mint megismerő lények, magának a megismerésnek a lehetőségein belül, egyáltalán fogalmat (Idee) alkothatunk (a világ nem férne bele megismerésünk formáiba): hogy tisztán a problémafelvetés szintjén mozogva, egy olyan világadottságra gondolunk, amelyet éppen *elgondolni nem lehet*, – nos ez nem más, mint a szellemi élet önmagán való túllépése, nem csak az egyes határoknak, hanem egyáltalában az élet határainak az áttörése és transzcendálása, az öntranszcendálásnak egy olyan aktusa, amely először lépi át a maga (mindegy, hogy valóságos, vagy csak lehetséges) immanens határait.

És nem kevésbé érvényes ez a formula ennek az általános meghatározásnak a különös megnyilvánulásaira.

A világ végtelen sokértelműsége és a korlátozott értelmezőképességünk közti viszony a legegységesebb módon jut kifejeződésre a nagy filozófiák egyoldalúságában. Csak azáltal juthatunk túl ezen a korlátozottságon, hogy tudunk róla, és nem csak az egyes korlátokról, hanem a korlátozottságról mint elvi szükségyszerűségről.

Abban a pillanatban túllépünk rajta, amikor mint korlátozottságot felismerjük, függetlenül attól, hogy ezzel ténylegesen kilépünk-e belőle. Ez az egyetlen, amely megszabadíthat a miatta érzett, a korlátozottságunk és végességünk miatt érzett kétségbeesésünktől: hogy nem egyszerűen határoltak vagyunk, hanem – mert tudunk e határokról – azokat már át is léptük. Hogy magáról a tudásunkról és nemtudásunkról tudunk, és hogy erről a korlátozott tudásunkról is tudatunk van, és így tovább a lehetséges végtelenségig, – ez nem más, mint az életfolyamatnak a szellem területén megnyilvánuló igazi végtelensége. Ezáltal minden korlátot átléptünk, de természetesen csak azáltal, hogy tételeztük őket, hogy tehát az az átlépendő valami ott van. A szellem csak ezzel az önmaga transzcendálásaként megjelenő mozgásával jelenik meg valóban élő szellemként. Ez őlt testet az etika területén abban a sokféle formában újra és újra felbukkanó követelményben, hogy önmagunkat legyőzni, erkölcsi kötelességünk; attól az egészen individuális formától kezdve, hogy „a mindenkit kényszerítő hatalom alól csak az szabadul, aki önmagát győzi le”, addig a történetfilozófiai megfogalmazásig, hogy „az ember fogalmához hozzátartozik, hogy legyőzött legyen.”

Logikailag nézve ez is ellentmondás: aki legyőzi önmagát, jóllehet győztes, mégis legyőzött is. Az én vereséget szenved önmagától, mivel győz, – és győz, mivel alul marad. De csak a szembenálló, egymást valóban kizáró állapotok rögzítése során jön létre az ellentmondás.

Ez mutatkozik éppen meg az erkölcsi élet egységes folyamatában: az alacsonyabbrendű állapotokat legyőzi egy magasabbrendű, és ezt megint csak egy magasabbrendű

állapot. Hogy az ember legyőzi önmagát, az azt jelenti, hogy túllép azokon a határokon, amelyeket a pillanat állít elé. Ahol győztes van, ott legyőzöttek is lennie kell. Így az ember, erkölcsi lényként is, olyan határolt lény, amely egyúttal határtalan.

Ebben a futólagos vázlatban – amely az életnek egy nagyon is általános és semmilyen különös elmélyedést nem igénylő aspektusát tárgyalja – azt az élet-fogalmat próbálom előkészíteni, amelyhez tulajdonképpen el akarok jutni. Kiindulópontom az idő problémájának átgondolása. A jelen, ha fogalmát szigorú logikai értelemben vesszük, nem megy túl a pillanat abszolút kiterjedésnélküliségén; oly kevésbé idő, amilyen kevésbé tér a pont. Kizárólag a múltnak és a jövőnek a találkozási pontját jelenti, a múlttét és a jövőjét, amelyek egyedül időnagyságok, vagyis egyáltalában vett idők. De mivel az egyik már nincs, a másik pedig még nincs, realitása egyedül a jelennek van, vagyis a realitás egyáltalán nem időbeli; az időfogalom a realitás tartalmaira csak akkor alkalmazható, ha azok időtlensége, – amelyek ezt *jelenként* mutatják fel – egy márnemmé vagy egy még-nemmé, mindenképpen tehát valami nemmé válik. Az idő nem a valóság meghatározottsága, s a valóság nem idő.

Mindazonáltal csak a logikailag felfogott objektum vonatkozásában ismerhető el ennek a paradoxonnak a szükségszerűsége. A szubjektíve *megélt* élet nem engedelmeskedik a logikának; a jelent úgy érzékeljük – és mindegy, hogy logikailag legalizáltan, vagy sem – mint egy időben kiterjedt reális valamit. A nyelvhasználat – ha pontatlanul és eléggé felszínesen is – utal erre a tényre, amikor „jelen” alatt sohasem a maga szó-szerintiségében vett puszta pontszerűséget érti, hanem egy parányi múltból és egy még kisebb jövőből összerakott valamit, amely persze – miután személyes vagy politikai, kulturális vagy földtörténeti jelenről van szó – nagyonis eltérő kiterjedésekből állhat.

Mélyebben megvizsgálva kitűnik, hogy az élet mindenkor valóságában más formában él tovább a múlt, mint egy mechanikus történésben. Mert a mechanikai történés annyira közömbös múltjával szemben, amelyből eredményként létrejött, hogy a hasonló állapotok elvileg igen sokféle okkomplexumra vezethetők vissza. Ezzel szemben abba a genotípusba (Erbmasse), amelyből egy organizmus felépül, számtalan *individuais* elem épül be, és pedig úgy, hogy az individualitását eredményező múltbeli sorokat nem lehet tetszés szerint más sorokkal pótolni: a hatások itt nem tűnnek el nyomtalanul az egyedül realitással bíró következményben, ahogy egy mechanikai mozgásnál, ahol az eredmény tetszés szerinti komponenspárokból jöhet létre. De a múltnak a jelenbe való belejátszása csak ott lép fel a maga tisztaságában, ahol az élet elérte a szellem stádiumát. Mindez két formában mehet végbe: a szellemi és dologi eltárgyasulás formájában, aholis a fogalmak és a dologi képződmények – létrejövésük mozzanatán túl – tale quale korlátlanul a későbbiek reprodukálható birtokává lesznek; valamint az emlékezet formájában, amely által a szubjektív élet múltja nemcsak a jelenleginek az oka lesz, hanem ennek a múltnak a tartalma is viszonylag változatlanul átkerül a jelenbe. Mivel a korábban megélt dolog emlékezetként él bennünk – nem valamiféle időtlenné váló tartalomként, hanem tudatunkban a maga időbeli helyéhez kapcsolódva, – ezért nem megy át maradéktalanul következményébe, ahogy a mechanikai és a kauzális szemléletben, hanem éppen fordítva: a reális jelenbeli élet szférája nyúlik vissza hozzá. Persze ezzel nem a múlt mint olyan támad fel saját sírjából. Mivel azonban az élményt nem mint egy jelenbelit fogjuk fel, hanem mint az akkori pillanathoz tapadót,

ezért jelenünk éppenhogy nem pontszerűen terjed szét, ahogy a mechanikai létezők jelene, hanem úgyszólván hátrafelé. Ezekben az esetekben, a pillanaton túllépve, a múltba éljük bele magunkat.

Ugyanilyen a jövőhöz való viszonyunk, amelyet semmiképpen sem kielégítő módon határozunk meg az „ember mint céltételező lény” fogalmával. Egy bármilyen távolságban álló „cél” a jelentől diszkontinuusan elválasztható, szilárd pontnak tűnhet, holott a döntő éppen a jelenbeli akaratnak (érzésnek, gondolkodásnak) a jövőbe való közvetlen beleformálódása (Hineinleben): az élet jelene a jelen transzcendálásaként jelenik meg. A mostban lefolyó akaratmozgással azt igazoljuk, hogy a most és a jövő határa egyáltalán nem reális valami, hiszen, amennyiben tételezzük azt, egyformán vagyunk az innen-jén és a túl-ján. A „cél” megalkasztja a folytonos életmozgást egy pont körül –, ezzel persze a legnagyobb mértékben megfelel a racionalizmus és a gyakorlat követelményeinek –, magába rántja a most és a később közti szétszakíthatatlan időbeli élet egy darabját, és ezzel egy olyan szakadékot hoz létre, amelynek két oldalán szubsztanciális szilárdságban áll a jelen-pont és a jövő-pont. Mivel így a jövő (ugyanúgy, ahogy a múlt) egy pontra lokalizálódik (mégha ez a pont meghatározatlanul lebeg is), az életfolyamat a három, grammatikailag megkülönböztetett időfogalom logikai megszakíttóságává toldódik szét és szilárdul meg ekként, láthatatlanná téve azt a jövőbe való, közvetlen, küszöb nélküli önmagát-kiterjesztést, ami mindenféle jelenbeli életet jellemez. A jövő nem úgy fekszik előttünk, mint valamiféle szüzföld, éles határvonallal elválasztva a jelentől; – folytonosan valamiféle határterületen élünk, amelyhez a jövő ugyanúgy hozzátartozik, mint a jelen.

Azok a tanítások, amelyek lelki lényegünknek az akaratot tartják, csupán azt hangsúlyozzák, hogy a lelki egzisztencia úgyszólván saját jelen-pontjának a kiterjesztése (Hinausleben), hogy a jövőbeli benne realitásként él. Csak a pusztá kívánság irányulhat egy távoli, még meg nem élt jövőre; a valóságos akarat ezzel szemben közvetlenül a jelen és a jövő ellentétének a túlsóján áll. Az elhatározás aktuális pillanatában is túl vagyunk már ezen, hiszen a maga logikailag szükségszerűnek tűnő kiterjedetlenségében nem lenne megállapítható az *irány*, amely felé a szándékolt élet továbbmozoghatna, – csak mint egy virtuálisan ehhez a pontszerűséghez rögzített valamit írhatnánk le: pusztá szó lenne a megragadhatatlanság álcázására.

Valójában az élet múlt is, jövő is; ezeket a dimenziókat nem pusztán pontszerű valóságokként kell odaképzelnünk, ahogy a szervesetlen valóságoknál. És a szellem szintjén innen is, a nemzés és a növekedés vonatkozásában is el kell ismernünk a hasonló formát: hogy a mindenkori élet túllép önmagán, hogy jelene a jövő még-nemjével egyiséget alkot. Amíg fogalmilag élesen elkülönítjük egymástól a múltat, a jelent és a jövőt, az idő irreális marad, mert csak az időben nem-terjedő, vagyis az időtlen jelen-mozzanat lesz a valóságos. Az élet azonban sajátos létezésforma, ténylegességének ez a különválasztás nem felel meg; csak egy utólagos, a mechanikai sémából átvett felbontás, illetve logikai szétdarabolás következtében jelenhet meg egymástól elkülöníthetőként a három időforma.

Az idő csak az élet vonatkozásában reális (az idő idealitásának kanti elképzelése azal függ össze, hogy Kant világnézetében nagy szerepet játszottak bizonyos mechanikus elemek).

Az idő – talán elvont – tudatformája az életnek mint nem kimondható, csupán megélhető, közvetlen konkrétságnak. Az idő a tartalmaitól elvonatkoztatott élet, mert csak az élet transzcendálja a másfajta valóságok időtlen jelenpontjait mindkét idődimenzió irányába: csak ezáltal, és csak az élet realizálja az időkiterjedettséget, vagyis magát az időt. Ha egyáltalában ragaszkodunk a jelen fogalmához és tényeihez – amelyre feljogosítottak és képesek is vagyunk –, akkor az életnek ez a lényegi állapota úgy fog megjelenni, mint egy önmagán mint jelenbelin való szakadatlan túllépés. Az aktuális életnek ez a túllépése egy olyan valami felé, ami nem az ő aktualitása, úgy azonban, hogy ez a túllépés mégis saját aktualitásának megjelenése, – nos ez nem lehet egy olyan valami, ami az élethez csak úgy odakerül; ez a túllépés (ahogy a nemzésben is, a növekedésben is, a szellemi folyamatokban is végbemegy) magának az életnek a lényege. Azt a létezésformát, amelynek realitása nem korlátozódik a jelen-mozzanatra, és nem szorítja ezzel az irreális területére a múltat és a jövőt, – amelynek sajátos folytonosságát reálisan nem érinti ez a szétválasztás, hiszen múltja valójában belenő a jelenbe, a jelen valójában túllép a jövő felé – nos ezt a létezési formát nevezzük életnek.

Ez az élet-jelleg, ez az önmagán való túllépés – ahogy korábban neveztem – mindazonáltal egy sajátos antinómikus viszonyon nyugszik. Az életet úgy kell felfognunk mint a nemzedékek egymásutániségének folytonos áramlását, melynek hordozói – vagyis nem pusztán átélői, hanem megélői –: mindazonáltal *individuumok*, azaz zárt, önmagukba forduló, egymástól félreérthetetlenül megkülönböztethető lények. Mivel az életfolyamat ezek az individuumok viszik előre, vagy pontosabban: mivel ez a folyamat ezen individuumok életfolyamaként létezik, tartalmi ezekben gyűlemlenek fel, ezekben válnak pontosan körvonalazható formákká, határolódnak el minden tartalmukkal együtt a hozzájuk hasonlóktól, mind pedig környezetüktől mint kész dolgok, és nem tűrik határaik semmilyen elmosását. Ebben rejlik az élet végső metafizikai problémája: hogy egyszerre határtalan folytonosság és körülhatárolt én.

És nemcsak az én-nel mint totális létezéssel, hanem minden megélt tartalommal és objektivitással kapcsolatban ez a helyzet: az életmozgás mintegy megmerevedik, ahogy egy pont, rögzítetté válik; ahol az életet mint meghatározott, szilárd formával bíró valamit éljük meg, ott az bizonyos fokig meg is reked (mint valamiféle zsákutcában): áradása mint e formává való kikristályosodás, mint megformált, azaz határolt valami jelenik meg. Mivel továbbfolyása mégis feltartóztathatatlan, mivel az összorganizmusnak, az én-nek a lényegi centralitása (vagy tartalmainak a viszonylagosabb centralitása) e folyás lényegi kontinuitását mégsem anullálhatja, így alakul ki az az elképzelés, hogy az életfolyam túlnyúlik a mindenkorán organikus, lelki, vagy tárgyi formákon, túlcsap a gátakon. Egy csak kontinuos, meghatározott nyugalmi állapotot nélkülöző, herakleitoszi folyónak semmiféle olyan határa nem lenne, amelyen túl lehetne lépni, sem olyan szubjektuma, amely túlmehetne a határon. Mihelyt azonban bármi is egyfajta magáértvalón fennálló, meghatározott központ felé gravitáló egységként létezik, a történésnek ez a határain inntól túlra való áradása már nem lehet egy pusztán szubjektum-nélküli mozgékonyosság; a centrummal való kapcsolata szükségképpen fennmarad, mégpedig olyanformán, hogy határain túlra való mozgása is hozzá fog tartozni: olyan túllépés lesz, ahol ez a képződmény soha nem szakad el a szubjektumtól, de mindig túl is lép rajta.

Az életnek lényegéből eredő sajátossága, hogy egyrészt szüntelen folyás, másrészt saját hordozóiba és tartalmaiba zárt, meghatározott középpont körül szerveződő, individualizált valami; ezért aztán – más oldalról nézve – egy olyan határolt képződmény, amely határoltságán állandóan túl is lép.

Az „élet önmagán való túllépésének” általam használt kategóriáját ezzel csupán szimbolikusan, utalásszerűen határoztam meg, amely alkalmasint tovább pontosítható. Mindenesetre – lényegét tekintve – elsődleges meghatározásnak tartom. Eddig csak szematikusan és elvontan írtuk körül, de ha a mintáját vagy a formáját tárja is csak elének a maga konkrétságában kiteljesedő életnek, mégis felmutatja (a természetével egybeeső és nem pusztán külsőleges) lényegét; azt, hogy számára a transzcendencia immanens.

Az említett tényformák legegyszerűbbje és legalapvetőbbje az öntudat, amely egyúttal a szellemnek mint az egyáltalában vett emberi-eleven létnek az ősjelensége is. Az én nem csak szembeállítja magát önmagával, amikor, mint tudó lény, magát tudásának tárgyává teszi, hanem önmagát mint egy harmadikat értékeli (becsüli vagy megveti), és ezáltal magát önmagán *túlra* is helyezi. Állandóan túllép magán, és mégis önmagán belül marad, hiszen szubjektuma és objektuma itt azonosak; ez az azonosság – mivel nem merev, nem szubsztanciális – az önmagáról való tudás szellemi életfolyamataként jelenik meg, ahol a két pozíció szembenáll egymással, anélkül, hogy közben szétszakadnának. A tudó tudatnak önmaga mint tudott fölé emelkedése azonban a végtelenbe tart; mindazonáltal nem csak azt tudom, hogy tudok, hanem azt is, hogy valamit tudok, és – ezt a tételt aláhúzva – újból túllépek a folyamat eddigi stádiumain, stb. Egyesek mindebben gondolati nehézséget láthatnak: mintha az én állandóan egy önmaga ellen folytatott vadászaton lenne, anélkül, hogy valaha is elfoghatná önmagát. A nehézség azonban eltűnik, mihelyt az önmagunkon való túllépést az élet egyáltalában vett ősjelenségeként fogjuk fel, ősjelenségként, amely itt a legszublimáltabb módon, mindenféle esetleges tartalomtól eloldozva jelenik meg. Az önmagunkon túlvivő mindenkor legmagasabb tudatformánk révén, viszonylagosságunkon túl, mi magunk jelenünk meg abszolútként. Mivel azonban a folyamat továbbhaladása ezt az abszolútát ismét relativizálja, az élettranszcendencia az igazi abszolútum, olyan, amelyben az abszolút és a relatív ellentéte megszűnik. Ezzel az ellentéteken való tülemelkedéssel – amely abban az alaptényben mutatkozik meg, hogy az élet számára a transzcendencia immanens – letompulnak az ellentmondások, amelyeket az életben kezdettől fogva éreztünk: hogy az élet szilárd és változó, teremtett és magát változtató, megformált és a formát áttörő, nyugvó és továbbsiető, megkötött és szabad, szubjektivitás körül forgó és objektív módon a dolgok és önmaga felett álló, – mindezek az ellentétek csak annak a metafizikai ténynek a szétágazásai, fénytörései, hogy az élet legbensőbb lényege az önmagán való túllépésben jelenik meg; hogy határai azért tételeződnek, hogy ezeken a határokon, vagyis éppen hogy önmagán, túlhaladhasson. És ahogy az élet szellemi önmaga-fölé-emelkedése az én-tudat tudatában kifejeződik, olyan formában van jelen az etikai akaratprobléma területén is. Az emberi akaratfolyamatot csak olyképpen tudjuk elképzelni, hogy feltételezzük: a bennünk élő sokféle akaratí törekvés közül kiválik egy erősebb, definitívebb akarat, ez fejlődik tovább, és válik a tulajdonképpeni aktus alapjává. Szabadságunk és felelősségérzetünk nem az előbbi akarásokból ered: ezek felmerüléséért általában nem érezzük felelősnek magunkat; szabadságunk és felelős-

ségérzetünk alapja az utóbbi, a végső instanciát biztosító akarat. Az én-transzcendencia folyamatában szétváló akarat természetesen egy és ugyanaz az akarat, mint ahogy az én is ugyanaz az én, amely az éntudatban objektumra és szubjektumra oszlik. Csak-hogy az akaratot az első esetben a tartalmak sokfélesége olyasféle szétágazásra és döntésre indítja, ami a teoretikus én-tudat vonatkozásban nem jöhet szóba. Mégis fennáll bizonyos analógia; mégpedig a végtelenbemenés problémájával kapcsolatban. Arról a döntésről, amely az akarat önmaga fölé emelkedése során létrejön, gyakran érezzük, hogy nem egészen felé meg tulajdonképpen akaratunknak, hogy egy még magasabb instancia él bennünk, amely virtuálisan ezt a döntést is érvénytelenítheti; másrészt, azt az érzést, hogy az élet teljes egészében saját közegében mozog, szimbolikusan úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a praktikus önmegítélésnek ez a folyamata – bármilyen messze menjen is el – úgyszólván sohasem ütközik akadályba, vagyis, látszólag paradox módon, hogy az akarat ténylegesen is az akaratunkat célozza. Mindenki ismeri a sajátos belső nyugtalanságot egy ilyen helyzetben, amikor gyakorlatilag amellet döntöttünk, amit nem végső akaratunknak éreztünk.

A szabadságprobléma nehézségei – ahogy az én-probléma nehézségei is – talán ott gyökereznek, hogy a jelzett folyamatok stádiumait úgyszólván szubsztanciális állapotokká merevítjük, amit alkalmasint a nyelvi kifejezés sem igen tud megkerülni. Ezek a stádiumok mindig úgy jelennek meg, mint zárt, önhatalmú részek, amelyek között csak mechanikus kapcsolat állhat fenn. Másként lenne, ha mindebben egyfajta ősjelenséget látnánk, aholis az élet mint az én önmaga-fölé-emelkedésének kontinuos folyamata jelenik meg, és amelyben – logikailag talán nem egészen érthető módon – ez az öngerjesztés és folytonos magát-elhagyás éppen az élet egységének és önmagánál-maradásának a megnyilvánulási formája.

A kontinuitás és a forma, mint végső, világformáló elvek között mély ellentmondás áll fenn.

A forma határ: kiemelkedés a mellette lévők közül, egy területnek (Umfang) valamilyen reális vagy ideális centrum általi összefogottsága, amelybe a tartalmak vagy folyamatok örökké tovaáradó sorai mintegy visszahajlanak, és amely ennek a területnek az áradatban való feloldódása ellen tartást biztosít. Ha valóban komolyan vesszük a folytonosságot – a lét abszolút egységének extenzív ábrázolását –, akkor soha nem juthatunk el a lét-enklávéna egy ilyen sajátos felfogásához; akkor nem beszélhetünk a formák szakadatlan szétrombolásáról, hiszen az a valami, amit szétrombolhatnánk, eleve létre sem jöhetett. Ezért nem ismerhetett el Spinoza semmiféle pozitív meghatározottságot, amikor a végső soron egységes lét koncepciójából indult ki. A forma a maga részéről nem változhat: maga az időtlen invariabilitás; egy tompaszögű háromszög formája örökké az marad, ami, és ha az oldalak folyamatos eltolásával hegyes-szögű háromszög lesz belőle, akkor a képződmény formája – ahogy a folyamat e pillanatában felfogom – abszolúte meghatározott, ezzel szemben egy másik pillanatban (bármilyen jelentéktelen legyen is az eltérés) ez a forma az előbbitől abszolúte különböző lesz. Az a kifejezés, hogy a háromszög változtatta meg „magát”, antropomorf módon valamiféle életszerű szubjektivitást tulajdonít neki, erre azonban – és erről még majd beszélünk kell – csak egy szubjektív lény képes.

A forma ugyanakkor individualitás. Számtalan matériában ismétlődhet, de hogy – mint tiszta forma – kétszeresen legyen jelen, az elképzelhetetlen, – mintha a „ $2 \times 2 = 4$ ” tétel, mint ideális igazság, azáltal kétszeresen létezne, hogy több tudat is tételezi. Ezzel a metafizikai egyedülállósággal felruházva a forma az általa megformált anyagot individuális, magáértvalóan meghatározható, más megformált matériáktól elütő valamivé teszi, kiragadja az egymásmellettség és az egymásutániség folyamatosságából, és olyan sajátos értelmet ad neki, amelynek határmeghatározottsága nem mosható össze az összlet áramlásával, amennyiben ez valóban megszakítatlan.

Ha mármost az élet – mind közmikus, mint nembeli, mind pedig egyedi jelenségként – ilyen kontinuos áradat, ebben nemcsak a formával szemben megnyilvánuló mély ellentéte nyilvánul meg, amely úgy lép fel, mint a tovahaladó életnek a megszűntethetetlen, többnyire észrevétlen és nem a lényegét érintő, gyakran azonban forradalmi módon fellépő harca a mindenkor kultúrtartalmak szilárd történeti jellegzetességével és formai megmerevedettségével szemben, és amely ezáltal a kultúra változásának legbensőbb indítékává válik. Az individualitásnak mint megformáltságnak ugyanakkor – úgy tűnik – ki kell vonnia magát az életáradat kontinuitásából, amely nem tűr semmiféle zárt megformáltságot: ami empirikusan abban is kifejeződésre jut, hogy az individualitás legnagyobb kicsúcsosodásai, a kiemelkedő zsenik, szinte sohasem hagynak hátra utódot, vagy csak olyat, aki vitálisan egyáltalán nem hasonlít rájuk, – és talán abban is, hogy a nők termékenysége, úgy tűnik, erősen hanyatlott az emancipációs korszakokban, amelyekben arra törekedtek, hogy kitörjenek az „egyáltalában vett nő” nivellációs szorítása alól, hogy individualitásukat erőteljesebben kidomborítsák és jogilag is elismertessék. Sokféle utalásból és burkolt megnyilvánulásból érezhető, hogy a magasabb kultúrák erősen individualizálódott emberei idegenkednek attól, hogy a rajtuk átzúgó életáradat hullámai legyenek. Ez semmiképpen sem csupán személyes jelentőségüknek a követelőző előtérbe helyezése, annak a vágya, hogy minőségileg kiemeljék magukat a tömegből, hanem az élet és a forma, vagy másképp kifejezve, a kontinuitás és az individualitás kibékíthetetlen ellentétének az ösztönmegnyilvánulása. Nem az utóbbi meghatározottságok, nem a sajátos különösség vagy egyediség itt a döntő, hanem a magáértvalóság, az individuális forma magában-valósága az élet mindent magába rántó folytonos áradatával szemben, amely nem csak a formaadó határokat mossa el, hanem tulajdonképpen megakadályozza azok kiépülését is. Mégis: az individualitás mindig élő, az élet mindig individuális. Így nyugodtan mondhatjuk: a két elv összeegyeztethetlensége csupán az egyike azoknak a pusztán fogalmi antinómiáknak, amelyek mindenütt megjelennek, ha a közvetlen és megélt valóság az intellektualitás síkjára vetül; itt esik szét elkerülhetetlenül *elemek* sokaságára, amelyek a maguk elsődleges-objektív egységében soha nem így álltak össze; megmerevítve és logikailag egyértelműen, itt mutatnak meghasonlottságot. Az értelem próbálja a széthasadt elemeket utólag kibékíteni, persze nem túl nagy sikerrel, hiszen kényszerűen viselt analitikus karaktere megakadályozza abban, hogy teljesen tiszta szintéziseket hozzon létre.

Persze azért mindez mégsem teljesen így van. Ez a kettősség mélyen az életérzésbe ágyazódik, csakhogy itt az életegység fogja körül, és csak – ahol mintegy átlép annak peremén – a tudatban jelenik meg duális szétszakítottásként, és csak meghatározott szellemtörténeti helyzetben; csak ezen határok között merül fel az intellektus számára

problémaként, amely – mert karaktere folytán egyáltalán nem tehet mást – antinómiaként visszavevtfi ezt a dualitást ama végső életrétegbe is. Ebben a rétegben azonban már másjellegű a meghatározó, amit az intellektus csak úgy nevezhet meg, mint a ket-tösségnek az egység általi legyőzését, holott ez magánvalóan valami harmadik, a ket-tösségen és az egységen túli: nem más, mint az életnek önmagán való túllépése. Olyan valami jön létre *egyetlen* aktusban, amely több, mint a vitális áradat: egy individuális megformáltság, – és éppen ez a megszakítotttsága folytán az életáradatból kiemelkedő megformáltság törik szét újra, túlnyúlva saját határain, és visszamerülve az élet továbbfolyásába. Az ember nem különül el határolatlan életre és körülhatárolt formára, nem részben a folytonosságban, részben az individualitásban élünk, amelyek kölcsönösen felszámolnák egymást. Ellenkezőleg: az élet alaplényege éppen az az önmagában egységes funkció, amelyet – szimbolikusan és nem eléggé kielégítő módon – önmagunk transzcendálásának neveztem, és amely az életet közvetlenül mint egységes életet aktualizálja, és amely az érzések, a sors, a fogalmiság által csak ezután hasad a folytonos életáradat és az egyénien zárt forma dualizmusára. Ha azonban a dualitás egyik oldalát életként, a másikat individuális megformáltsággként és az élet egyszerű ellentétéként akarjuk meghatározni, akkor így továbbmenve az élet abszolút fogalmához jutunk, amely az előbbi mint ellentétől menteset és ezért mint csupán relatívat úgyszintén magába fogja zární. Ahogy létezik a jó legszélesebb fogalma, amely a relatív értelemben vett jót is, rosszat is magába zárja, a szép legtágabb fogalma, amely magában foglalja a szép és a rút ellentétét, úgy az élet is, a maga abszolút értelmében, egy olyan valami, amely a relatív értelemben vett önmagát és ellentétét is – amelyhez képest ő relatív, és amely őhozá képest relatív – önmagába zárja, vagy rájuk mint saját empirikus jelenségeire hajlik szét. És eközben önmagának a transzcendálása úgy jelenik meg, mint saját korlátai, saját másikja felépítésének és széttörésének az egységes aktusa, mint saját abszolút-mivoltának a jellege, – amely az önállósodott ellentétesekbe való szétválását világosan megérteti.

Kétségtelen, hogy az élet itt használt fogalmának konkrét kiteljesítése irányában kell keresnünk a schopenhaueri „élet akarása” és a nietzschei „hatalom akarása” fogalmak jelentését; ezen belül Schopenhauer inkább a határ-nélküli kontinuitást, Nietzsche inkább a formája alapján megragadott individualitást érzi döntőnek. Azt, hogy éppen e két mozzanat egysége adja a lényegét, alkotja tulajdonképpen magát az életet, talán azért nem vették észre, mert az élet öntranszcendálását egyoldalúan akarati képességek vették. Ez azonban az életfolyamat minden dimenziójában ténylegesen jelen van. Ezért aztán az életnek két, egymást kiegészítő definíciója van: az élet több-élet, és az élet több-mint-élet. A maga kvantitásában tulajdonképpen stabil élethez a „több” nem úgy kapcsolódik, mint valamiféle járulék. Az élet egy olyan mozgás, amely minden mozzanatában – mégha ezek, másokkal összehasonlítva, szegényesebbek, alacsonyabbrendűek is –, minden pillanatban valamit önmagába emel, hogy az életté váljon. Az élet – abszolút mértékétől függetlenül – csak azáltal létezhet, hogy több-élet; s mindaddig, amíg egyáltalán fennáll az élet, élők jönnek létre, mivel már a fiziológiai önfenntartás is szakadatlan újat-létrehozás: mindez nem olyan funkció, amelyet mások mellett gyakorolna; csak annyiban tekinthető életnek, amennyiben ilyen. És ha a halál – ahogy erről meg vagyok győződve – már eleve benne rejlik az életben, akkor ez is

az élet önmagán való túllépésének az egyik formája. Centralizáltságát megőrizve úgyszólván átnyúlik az élet abszolútuma felé, és ebben az irányban több-életté válik, – de átnyúlik a semmi felé is, és ahogy az élet *ugyanabban* az aktusban tartja fenn magát és lép túl magán, ugyanúgy *egyetlen* aktusban tartja fenn magát és hanyatlik alá. Ez ismét az életnek mint több-életnek az előbb már jelzett *abszolút* fogalma, amely a többet és a kevesebbet, mint viszonylagos mozzanatok, egyaránt magában foglalja, – ezeknek a mozzanatoknak a *genus proximuma*.

Annak a mély kapcsolatnak, amelyet ősidők óta a nemzés és a halál között érzünk – mintha közöttük, mint életkatasztrófák között, formai rokonság állna fenn –, itt van az egyik metafizikai súlypontja: mindkét esemény a szubjektív élethez tapad, és transzcendálja azt, felfelé is, lefelé is, mindazonáltal az élet, amely fölé kinyúlnak, nem képzelhető el nélkülük; a növekedésben és a nemzésben önmagán túlra nyúlik, a megöregedésben és a halálban önmaga alá süllyed. Ezek az események nem pusztá járóulékok; az individuális létezés körülhatároltságának ez a megszüntetése, a határoknak ez a körülmosása – maga az élet. Az ember halhatatlanságának az egész elképzelése talán csak az élet önmagán való túllépésének egy akkumulált, megkülönböztetett, ropant szimbólumban kifejeződő érzésén alapul.

Az azonosság tételének alkalmazásakor felmerülő logikai nehézség – hogy az élet azonos önmagával, és több is mint önmaga –, csupán a kifejezés dolga. Ha az élet egységjellegét ki akarjuk fejteni, nem marad más fogalomképzésünk számára, mint azt két olyan részre hasítani, amelyek egymást kizáró elemekként állnak egymással szemben, majd ismét egységgé összeállítani, – ami persze, mivel ezek a részek kölcsönös egymást elutasításban szilárdulnak meg, ellentmondást eredményez. Természetesen a közvetlenül megélt élet egyfajta utólagos értelmezése lesz, ha ezt a kapcsolatot a határfelállítás és a határtúllépés, az individuális központosítottság és az egyéni periférián való túllépés egységeként fogjuk fel, hiszen éppen az egységpontban kell ezt az egységet szétदारabolnunk. A fogalmi megközelítés során a mennyiségileg és minőségileg meghatározott élet és ennek túlsója csupán érintkezhet egymással ebben az egységpontban, ezzel szemben az élet; amely ezen az egységponton „fekszik”, ezt az innensőt és túlsót éppen mint reális egységet zárja magába. A szellemi élet – ahogy utaltam rá – nem jelenhet meg másként, mint valamilyen formában: szavakban, tettekben, képződményekben, vagy egyáltalában tartalmakban, amelyekben a lelki energia aktualizálódhat. Mindazonáltal képződményeinek ezek a megformálódásai már a létrejövetel pillanatában sajátos tárgyi jelentéssel bírnak, tartósságuk és belső logikájuk van, amelynek következtében szembekerülnek az őket létrehozó élettel, mert az élet egy szüntelen tovaáramlás, amely nem csak ezen vagy azon a meghatározott formán, hanem *mindenféle* formán túlrad, éppen mert forma; az élet már csak emiatt az elvi ellentét miatt sem merülhet ki a formában: minden elért alak után azonnal egy másikat kell keresnie, a szükségszerű megformáltság és az alaknak mint olyannak a szükségképpen elégtelensége közötti játék állandóan ismétlődik. Mivel élet, szüksége van formára, és mivel élet, többre van szüksége, mint a forma. Ez az ellentmondás jellemzi az életet: csak a formákban találhat védett helyre, de egyetlen forma sem nyújt menedéket, – tehát minden általa létrehozottat meghalad és szétbont. Persze mindez csak a logikai reflexióban él ellentmondásként. A reflexió számára jelennek

meg az egyes formák magáértvalóan érvényes, reálisan vagy ideálisan merev képződményekként, diszkontinuitásban a többi képződménnyel, fogalmi ellentmondásban a mozgalmassággal, a folytonossággal és a továbbhaladással. A közvetlenül megélt élet éppen a megformáltság és a túlhaladás egysége; egyáltalában: a megformáltság túlhaladása, ami az adott pillanatban az éppen aktuális forma széttöréseként jelenik meg. Az élet mindig több annál, ami a hozzárendelődő, belőle magából kinövő formában kifejezésre jut. Ha a lelki életet tartalmi szempontjából nézzük, mindig véges, és önmagában határolt; az élet által megformált ideális tartalmakból tevődik össze. A folyamat azonban túlnyúlik rajtuk és önmagán. Gondolunk valamire, érezzük, akarjuk ezt vagy azt, – ezek pontosan körülírható tartalmak, logikailag realizálódó, elvileg teljesen definitív és definiálható valamik. Mivel azonban megéljük őket, valami más is jelen van, valami megragadhatatlan, definiálhatatlan, amelyet az életben mindig is érzékelünk: hogy a lelki élet több, mint a megragadható tartalmak, hogy az élet túllendül rajtuk, nem merül ki bennük, és nem csak ezeket veszi tekintetbe (ez logikai tartalmak pusztá adátólása lenne), hanem a külsőket is, azokat, amelyek rajta túl vannak. Ezek között a tartalmak között élünk, és egyúttal rajtuk kívül is; mivel e tartalmakat – másról nem lehet szó – az *élet* formájában fogjuk fel, eo ipso többel rendelkezünk, mint a tartalom.

Ezáltal azonban már abba a dimenzióba jutottunk, melybe az élet transzcendálódik, amennyiben ez nem csupán több-élet, de több-mint-élet is. Egyáltalában ez az a terület, ahol valóban teremthetjük magunkat, – nem csak egy kivételes individuális képesség, hanem a megismerésben egyáltalán jelen lévő, magától értetődő képesség tekintetében –: hogy a megismerés olyan tartalmat hoz létre, amelynek saját értelme van, logikai koherenciája, érvényessége és fennállása, függetlenül attól, hogy az élet hozta létre és tartja fenn azt. A létrehozottnak ez az önállósága éppoly kevésbé mond ellent annak, hogy az individuális élet tiszta, kizárólagos teremtderejétől függ, mint ahogy a vérszerinti utód létezésének a nemző potenciáljától való származását sem lehet az alapján megkérdőjelezni, hogy az utód teljesen önálló lény. És ahogy ennek az önálló, a nemzőtől most már független lénynak a létrehozása a fiziológiai életben immanens, és éppen az életnek mint olyannak a jellemzője, úgy immanens a szellem lépcsőfokán az önállóan értelmes tartalom létrehozása az élet vonatkozásában. Az életet éppen az jellemzi, hogy képzeink és ismereteink, értékeink és ítéleteink a maguk jelentésében, tárgyi érthetőségükben és történeti hatékonyságukban teljesen a teremtd élet túlsó oldalán állnak.

Ahogy az életnek, a maga sajátos területén belül megjelenő transzcendálódása, vagyis az aktuális határain túlra lépése, egyfajta több-élet, amely mégis magának az életnek a közvetlen, tőle elválaszthatatlan lényege, úgy jelenik meg a szellemi élet lényegeként, tőle elválaszthatatlanul a több-mint-élet mint egy a tárgyi tartalmak, a logikailag autonóm, már nem vitális értelmi lények területén megnyilvánuló transzcendálódás. Mindez azt jelenti, hogy az élet nem csupáncsak élet – noha nem teljesen más sem; szélesebb, legszélesebb fogalma szerint, úgyszólván abszolút életként átfogja a saját szűkebb értelme és az életidegen tartalmak közti relatív ellentétet. A szellemi élet definíciójaként is felfogható, hogy valami olyasmit hoz létre, amelynek saját jelentése és öntörvényűsége van. Az életnek ez az önelidegenülése – hogy önállósuló formája

folytán szembenáll önmagával –, csak akkor jelenik meg ellentmondásként és feloldhatatlan antinómiaként, ha merev korlátot állítunk fel belsője és külsője között, mintha azok önmagukba forduló szubsztanciák lennének, – holott kontinuus mozgásként kell felfognunk, aholis a mozzanatai mindegyikében meglévő egység csak kifejezőmódunk térszimbolikája következtében válik szét ezekre az ellentétes irányokra. Ha ezt egyszer előfeltételeztük, az élet úgy jelenik meg, mint a szubjektumnak egy számára idegen valamibe való állandó átnyúlása, vagy mint egy tőle idegen valaminek a létrehozása. Mindez azonban még korántsem jelent szubjektivizálódást; tartósan megmarad önállóságában, a maga több-mint-élet létében. Az élet másként-létének abszolútságát inkább mérsékli, közvetíti, kérdésessé teszi az idealista alapotívum, hogy „a világ a képze-tem”, amiből megintcsak az következik, hogy a teljes transzcendencia létezése keresz-tülvihetetlen, illuzórikus. Nem, ennek az élet által létrehozott, illetve felette álló Más-nak, Többnek az abszolútsága éppen a *megélt életnek* a formulája és feltétele, annak az életnek, amelynek a lényege az önmaga-fölé-nyúlás. A dualitás – szigorúan véve – nem csak hogy nem mond ellent az élet egységének, hanem éppenséggel a létezési módja ennek az egységnek. Az akarat formájában megjelenő élet területén, pl. az imá-ban, mindez extrém formában kifejeződésre jut: Uram, legyen meg a te akaratom (ne az enyém)! Logikailag nézve teljesen megdöbbentő, hogy valami olyat akarok, amiről ugyanabban az aktusban azt kívánom, hogy *ne* történjen meg. Ez a látszat eltűnik, ha belátjuk, hogy az élet – ahogy az elmélet és a gyakorlat területén is – felülemelkedett önmagán egy autonóm forma alakjában, de eme mozgás során mégis annyira önmagá-nál maradt, hogy az autonóm formának tulajdonított akaratot éppenhogy sajátjának tudja; ezért teljesen közömbös, hogy alacsonyabb lépcsőfoka (amely annyira még fennmarad, hogy az „én akaratom”-ként jelöljük) tartalmilag egybeesik-e a magasab-bal (amely azonban mégis saját, hiszen az én a teljesülését igenis önmagából kiindulva *akarja*.) Itt, ahol a folyamat már eleve a transzcendensre irányul, és ahol a transzcen-dens tárgy akarata a legmélyebben egyéni akaratként jelenik meg, nos talán itt igazoló-dik a legfrappánsabb módon, hogy a transzcendencia az élet immanens létformája.

A modern világnézet végső intencióinak egyike jelenik itt meg. Régóta ismer az ember bizonyos realitásokat, értékeket, vélt és érvényesnek tartott tartalmakat, ame-lyeket nem tud elhelyezni a látszólag pontosan körülhatárolható térben, amely úgy je-lenik meg számára, mint amit egy sajátos, bennsőleg strukturált szubsztancia tölt ki. Elképzelése bizonyosságát úgy próbálja kifejezésre juttatni, hogy a fenti tartalmakat egy életfeletti (transvital) létformába helyezi, a túlvilágiság (Gegenüber) merev elvá-lasztottságának tekinti, és innen vetíti vissza aztán az életre, – mindenesetre nem egé-szen lehet tudni, hogy mi módon. Eme naivitással szemben lép fel a kritikai felvilágo-sodás, amely semmiféle szubjektumon-túlit nem ismer el, az ott lokalizáltakat a szub-jektív közvetlenség határai közé helyezi vissza, és mindent illúzióknak nyilvánít, ami ennek ellenére az önálló túlvilágiság igényével lép fel. Ez a nagy szellemtörténeti ten-denciák első lépcsőfoka: mindazt, ami életfeletti létezésként rögzült, vagy kívülről jött, egy roppant fordulattal magába az életbe helyezte vissza. De mert ennek során az életet abszolút immanenciaként fogták fel, az evilágiság – jóllehet sokoldalú változé-konyaságában, de – szubjektivizálódott, a „túlso” létmódjának az elutasításaként jelent meg, és nem tűnt fel, hogy a szubjektumnak ezzel a körülhatárolásával éppen a „túl-

só” képzetétől tették függővé magukat, nem tűnt fel, hogy a „túlsó” által megszabott határok után mennek, amelyben az élet megreked és áttörhetetlen körben forog tovább.

Az előzőekben megkíséreltük, hogy az életet olyan mozgásnak mutassuk be, amely a saját túlsója által felállított határokat *állandóan* túllépi, és éppen ebben a túllépésben rejlik sajátos lényege; megkíséreltük, hogy a túllépés megmagyarázásához az egyáltalában vett élet definícióját megadjuk, mégpedig úgy, hogy ebben egyaránt megjelenjen individualitásformájának zártsága, és e zártságnak a kontinuum folyamatban megmutató áttörhetősége is. Az élet lényege, folyamatszerűsége abban áll, hogy több-élet és több-mint-élet; pozitív mozzanata mint olyan egyúttal komparatív mozzanata is.

Jól tudom, milyen logikai nehézségek merülnek fel az élet ama fogalmi meghatározása kapcsán, amelyet használtam. A logikai kockázat ellenére is meg kellett próbálnom a formulázást, mivel *talán* mégiscsak sikerült felmutatnom azt a területet, amelynek tárgyalásánál a logikai nehézségek mégsem parancsolnak feltétlenül hallgatást, hiszen ez ugyanaz a terület, amelyből magának a logikának a metafizikai gyökerei is táplálkoznak.

Második értekezés. FORDULÁS AZ ESZMÉHEZ

A második, a harmadik és a negyedik értekezés korábbi változatai már megjelentek a Logoszban. A második értekezés tulajdonképpen csak hosszabb lett, lényegében azonban nem változott. A másik kettő viszont – noha az alapmozzanatok megőrződtek benne – új munkának tekinthető. A döntő azonban – ami a külön publikációkban nem juthatott kifejeződésre – az, hogy ezekben futnak össze annak a metafizikai életfogalomnak az elemei, amelyet az első értekezés fejtett ki, és mint e fogalom teljes kibontásának részei, ennek végső értelmére világítanak rá.

A mindennapi tudat számára a „világ” szó, a maga átfogóbb, mindent felölelő értelmében, az összes létező dolog és esemény fogalmi keretként jelenik meg, függetlenül attól, hogy ezek a dolgok értelmileg megragadhatóak-e, vagy sem. Ténylegesen azonban emellett még valami egészen másra is gondolunk: ha ugyanis maga a világtartalmak felmérhetetlen sokasága darabról darabra lenne adva, minden egyes darabról csak külön-külön lehetne tudomásunk. De csupáncsak azért, mert együtt „világot” alkotnak, kell lennie még valaminek, ami az egyesek pusztá létezéséhez hozzájön; valamilyen *formának*, amelybe mindennek be kell tagolódnia. Csak a szellem tud a részekből egységet teremteni, ezeket egy maga feszítette hálóbá összefogni. Ha a „világról” beszélünk, olyan összességre gondolunk, amely alapján tartalmainak csak egy elenyésző része ragadható meg, – mindez csak úgy magyarázható, ha feltesszük: van valamilyen formulánk, amely lehetővé teszi az ismertnek és az ismeretlennek az összekapcsolását, mégpedig úgy, hogy a kettő éppen a világ egységévé álljon össze. A tág értelemben vett világ tehát tartalmaknak egy olyan összessége, amelyet – részeinek izoláltságát feloldva – a szellem tesz egységes összefüggéssé, olyan formává, amely képes átfogni az ismertet és az ismeretlent.

Persze mit sem használ, ha kimondjuk: mindez egy egységet képez, tehát egy világot, mivel az egység mint olyan még teljesen használhatatlan, elvont fogalom. Csak azáltal lesz valóságossá, ha *meghatározott* egységgé válik, ha valamilyen megadható elv, egy valamennyire differenciált törvény, egy szín vagy egy ritmus, valamilyen átérzhető értelem fogja össze az egyes realitásokat. Ennek a köznyelvi „világ”-fogalomnak a létrejöttében mármost jól láthatóan ilyesféle egységteremtő elveknek egy egész sora hat közre: a tér, az idő, az általános kölcsönhatás, valamilyen isteni teremtő általi közrehatás. Ha ezeket nem általánosan érvényes rendező elveknek tartanánk, olyanoknak, amelyeknek hatóköre minden valóságdarabra kiterjed, és amelyek – az egyeseken túlnyúlva – a valóságdarabokat az összes többivel egymáshoz kapcsolják, akkor csak egyes dolgokkal találkozhatnánk, nem pedig *valamilyen* világgal, és éppen ezért nem is *a világgal*. Filozófiai „világ”-nézetek jönnek létre, amikor ennek a diffúz egységnek az elemei pontosan meghatározott csúcsgfogalmak köré szerveződnek. A filozófusok olyan csúcsgfogalmakkal fordulnak az ismert vagy a még ismeretlen világhoz, mint

pl. a lét vagy a levés, az anyag vagy a szellem, a harmónia vagy a végletes dualizmus, a cél vagy az istenség, és még sok más fogalommal, (mindegy, hogy ezekhez a fogalmakhoz egyéni tapasztalat alapján jutottak-e hozzá vagy sem), és mivel egy ilyen fogalom a szemléletre nézve ősidők óta meghatározó, szervező erővel bír, a valóságmozgások pusztá összessége általuk formálódik világgá. Hogy a filozófusok, egyoldalú elveik használatával, erőszakot követnének el a világon, – hamisan felvetett szemrehányás. Hiszen csak ezen elvek felhasználásával jön létre egyáltalán világ, – ezen belül persze egyetlen elv használata még elégtelen, az adottságok tekintetében túl szűk, önmagában ellentmondásos lehet. Hiszen éppen hogy nem hoz létre semmilyen világot. Van talán *jobb* elv szerint felépülő világ, de minden egyoldalúságtól mentes végképp nincs. A filozófusok ezzel csak hangsúlyozottabbá és így persze egyoldalúbbá teszik a fogalmi megközelítést, amely egyébként mindenre jellemző, aki egyáltalában világról beszél. Mármint, hogy milyen rendező fogalom segítségével teremti meg az egyes gondolkodó a maga világát, az szemmel láthatóan alkatától függ és életviszonyaitól, amelyek gondolkodásának a világhoz való viszonyát is meghatározzák.

Mindazonáltal, a szellem működésformájának megragadására másjellegű fogalmak is rendelkezésünkre állnak, amelyek annyira átfogóak, hogy megformálóképességük folytán az elvileg végtelen tartalomlehetőségből is képesek egy tudatosan *különös* formájú „világot” összeállítani. Mindenekelőtt a szellemnek azokról a nagy működésmódjairól van szó, amelyek által – feltételezhetőleg – a hasonló tartalomösszességek önmagukba záródó, félreismerhetetlen alapelvnek alárendelt világokká fejlődnek: a művészet világává, a megismerés világává, a vallás világává; egyáltalában: érték- és jelentésformák világaivá. Tisztán eszmeileg nézve, semmiféle tartalom nem vonhatja ki magát az alól, hogy megismerjék, művészileg megformálják, vagy vallásilag értékeljék. E világok közül egyik sem keveredhet vagy kereszteződhet a másikkal, nyúlhat át a másikba, mivel mindegyik a maga sajátos nyelvén fejezi ki a világanyagot, jóllehet magától értetődő, hogy egyiknél-másiknál bizonytalan a körülhatárolás, és hogy az egyik kategória által megformált világdarab a másik által megformált vonatkozásában is felmerülhet, és itt újból pusztá anyagként kell kezelni. E területek mindegyikében valamilyen belső logikára bukkanunk, amely jóllehet komoly játékteret biztosít a sokszínűségnek, a különbözőségek kialakulásának, de ugyanakkor a teremtető szellemet is e logika objektív érvényességéhez köti.

Ezeknek az egyszer már létrejött képződményeknek az értékét és jelentését a maguk érvényességében kell felfognunk, függetlenül attól, hogy az egyes individuumok annak tekintik-e, és lelkiileg így azonosulnak-e velük. Művekként vagy szentségek-ként, rendszerekként vagy imperatívuszokként önmagukban elégségesek, bennsőleg strukturáltak, amelynek következtében mind a lelki élettől (amelyből származnak), mind pedig az élet más formájától (amely befogadja őket) világosan elkülönülnek.

Az anyagot, a világanyagot a maga tisztaságában mármint fogalmilag nem ragadhatjuk meg. Ellenkezőleg; maga az értelmi megragadás nem más, mint az anyagnak ama fent említett átfogó, végső következményeiben egy meghatározott világot konstituáló kategóriák egyike alá sorolása. Gondoljunk például a kék színre. A kék szín annak az érzéki valóságos világnak az eleme, amelyben gyakorlati életünk zajlik. Színként való megjelenéséhez minden bizonnyal hozzátartozik az a fantáziakép is, amely-

ben a színt leoldjuk azokról a kísérő körülményekről, amelyekkel a valóságos világban összeszővődik. A tiszta ismereti világ fogalmiságán belül azonban a kék szín egészen más értelemben jelenik meg: az éter hullámainak meghatározott rezgéseként, meghatározott helyként a spektrumban, meghatározott pszichikai vagy fiziológiai reakcióként. Megint mást jelent, mint a szubjektív érzésvilág egy eleme, például a költői érzelmekben, tekintettel a kék égre, vagy a szeretett lény kék szemére. A kék szín egyrészt ugyanaz, de a maga világszerűségében mégis egészen más jelentésű, ha a vallás területén jelentkezik, pl. mint a Madonna palástjának a színe, vagy egyáltalában, mint a misztika világának valamilyen szimbóluma. Az anyag, amely ily módon igen sokféle világ elemévé formálódhat, nem valamiféle „Ding an sich”, hiszen ilyen megformálódás nélkül megragadhatatlan; nem is valamiféle transzcendens létező, amely jelenséggé válna, mivel megismert és értékelt, vallásilag hangolt és művészileg megformált. Az ily módon felépülő összképekben teljes mértékben maga a világyanyag van jelen, létét nem egy önállóbb egzisztenciától kölcsönzi. A „tartalmaknak” sui generis egzisztenciájuk van. Nem „reálisak”, mivel csak lesznek azzá, de nem is csak kategorizáltságukra felépülő puszta absztrakciók, mivel nem telítetlenek, mint az elvont fogalom a konkrét dologgal szemben, és létmódjuk nem is metafizikai jellegű, mint a platonai „ideáké”.

Noha az anyag, ezekben a meghatározásaiban, a fenti „tartalmakhoz” vezető úton van, nem jut el fogalmaik tisztaságához, mert ezek a tartalmak itt logikailag intellektuálisan, tehát egyoldalúan jelennek meg. A világyanyag vonatkozásában a logikai alak és kapcsolat még elvontan tiszta, specifikusan nem meghatározott. Mint a fizikai anyag egy része, tetszés szerinti formákban jelenhet meg, *valamilyen* forma nélkül azonban nem egzisztálhat; tiszta, formamentes matéria-létének a fogalma csupán absztrakció: logikailag igazolható, de a szemlélet semmilyen formája által nem megragadható elvontság, – ezek a meghatározott alapotívum által szerveződő világok hasonló módon építik be magukba a világyanyagot, és formálják azt (még ha csak a végtelenben befejezhető módon is) totalitásokká. Mert éppen emiatt az elvi jelentőségő képessége miatt – hogy az anyagot, annak teljes terjedelmében fel képes venni – nevezem világnak a valóságot mint egészt, és éppígy a művészileg létrehozottat, a teoretikusan megismertét, és a vallásilag konstruálódót.

Az emberi szellem felől nézve semmiféleképpen sem csak *egyetlen* világ létezik, – ha világ alatt az egyáltalán lehetséges adottságoknak az összességét értjük, amelyek valamilyen érvényes elv következtében válnak kontinuummá. A kontinuitás feltétlenül együttjár a világ-fogalommal; ami közvetlenül, vagy közvetve mindenféle összefüggésből kivonja magát, az nem tartozik semmilyen világhoz. Mondhatjuk, ha csupán *egyetlen* világ létezne, gyakorlati érdekeltségünk teljesen lehatárolná életünket: a gyakorlati érdekek oly kevésbé engednének kitekintést, hogy a művészi, a vallási, vagy a tisztán teoretikus tartalmak csak többé-kevésbé izolált egyediségekként jelenhetnének meg. Az emberek többsége számára az ún. valóságos világ számít tulajdonképpen világnak, és ennek gyakorlati túlsúlya eltakarja, hogy azok a másként megformált tartalmak olyan világokhoz tartoznak, amelyekre nem terjed ki a valóságforma kompetenciája.

E különös világok történeti megnyilvánulásaiban mindez persze másként néz ki. Nem létezik tulajdonképpeni megismerés, tulajdonképpeni művészet, tulajdonképpeni vallás. E fogalmak abszolút általánosságához semmilyen meghatározott képzet nem társul, úgyiszlóván a végtelenben fekszenek, azaz ott, ahol pl. a lehetséges művészeti produkciók metszéspontjai összefutnak, – éppen ezért nem definiálható az „egyáltalában vett művészet”. Csak történeti, azaz technikájában, kifejezési lehetőségeiben, stílusjegyeiben meghatározott művészet létezik, – egy ilyen művészetbe azonban szemmel láthatólag nem foglalható bele a végtelenül nagyszámú világtartalmak mindegyike. Egy egészen egyéni példát említve: ahogy nem minden érzelmi élmény fejezhető ki minden költészeti stílusban, korlátozott az a mozgási lehetőség is, hogy az összes történeti aspektusukban meghatározott művészeti formák a világtartalmakra alkalmazhatóak legyenek. A maxima, amelyet főként a művészeti naturalizmus hírdet, és amely úgy szól, hogy nincs olyan világtartalom, amely ne formálódhatna műalkotássá, – nos ez a maxima artistikus nagyozás: a valamilyen történeti pillanatban megjelenő, megformálóképességében szükségképpen korlátozott művészet tekintetében azt a korlátlan terjedelmet veszi alapul, amelyben az egyáltalában vett művészet, a művészet abszolút elve a világyanyagot megformálhatná. De kétségtelen, hogy Giotto vagy Botticelli művészi eljárásai nem voltak elégségesek ahhoz, hogy Degas Ballerínáinak színimpresszióit visszadják. Ez a bővülési folyamat jól láthatóan soha nem zárható le, és hogy fogalma szerint a művészet az abszolúte teljes világot is képes megformálni, az éppúgy biztos, mint hogy az *adott* művészetek ezt az elvi lehetőséget csak töredékesen valósíthatják meg.

Hogy mindez a vallási világgal kapcsolatban sincs másképp, az kézenfekvő. Sokszor megpróbálták a dolgok és az élet egészéből hézagmentes vallási világot kiépíteni. A mindig korlátozott anyag azonban ezt nem teszi lehetővé: mindig visszamarad valami a világyanyagból, ami nem közelíthető meg vallási kategóriákkal. Egyébként bizonyosan *lehetséges* lenne, hogy a történeti vallások által meg nem ragadott tartalmakat is vallásos módon alakítsuk úgy, hogy egy valóban eszményi vallásos világ jöjjön létre.

A „valóságos” világban is kimutatható mindez. Vannak világtartalmak, (ahol világ alatt nem a valóságos világra kell gondolni, inkább egy egészen általános formára, a „valóság” sajátos determinációs formájára) amelyek például a művészet területén teljesen értelmesek, és annak különös logikája szerint önmagukban és más tartalmakkal való kapcsolatukban is koherensek, de anélkül, hogy a valóság kategóriája alkalmazható lenne rájuk, – elvileg és esetlegesen egy magasabb, vagy másként szerveződött szellem számára ezek is a „valóságos” világhoz tartoznának. Magától értetődően a műalkotásokat és a vallási képzeteket is realitásoknak, tehát a valóságos világ alkotórészeinek tarthatjuk, – értelmük alapján azonban, a fenti tekintetben „valóságos” tartalmaikkal együtt, a *különös* világösszefüggésekhez tartoznak. Eszményi világszerű teljességükért azzal kell fizetniük, hogy a történeti életben belül mindig csak individuális egyoldalúságukban léphetnek fel, és hogy ennek következtében képtelenek a lehetséges tartalmak összességét megragadni. Hogy a valóságban mindez mégis viszonylag sokszor sikerül, az egyszerűen a gyakorlattal való összefonódottságukból adódik. A gyakorlati élet nem biztosít túl nagy játéktérrel az individuális különbségeknek, az egyoldalúságok-

nak, a véletlenszerű megformálódásoknak; az embereket relatíve egyforma *hangoltságban* tartja, a formák kifejlődése inkább a fokozatos gazdagodás, mint egymás elfojtása. Nyugodtan kijelenthetjük: nem csak az írható az emberiség történeti fejlődésének számlájára, hogy a művészet, a vallás, az értékek, stb. kifejeződései és megnyilvánulásai történetileg véletlenszerűek, hanem az is, hogy ezeknek az elveknek általánosságuk és egyénfeletti idealitásuk is van; végülis, elvi szempontból nézve esetleges, illetve szellemi berendezkedésünk pusztá ténylegességének a kérdése, hogy éppen ezek a kategóriák és nem mások állnak rendelkezésünkre és szervezik a maguk különös világait, – ahogy manapság a valóságban is kijelentjük, hogy a művészet kategóriái az emberiségnek egy befejeződéséhez közeledő korszakához tartoztak. Azzal, hogy ezt a tézist komolyabb vita nélkül elismerjük, még egyáltalán nem veszélyeztetjük a fentebb előadottakat. Hiszen csupán arról van szó, hogy ezek a világok egyfajta idealitások (hogy szükségszerűek, vagy sem, az egyremegy), és hogy ezek a világok mint világok a valóságos világ által szerveződnek. Ha kijelentjük, hogy véletlenek, akkor el kell ismer-ni ezt a valóságra nézve is. Hogy a lehetséges tartalmakat a valóság formájában ragadjuk meg, az nem szükségszerű; vannak olyan „valóságidegen”, ábrándozó emberek, akik előtt a létezés tartalmai pusztá képekként lebegnek, és akik soha nem fogják fel helyesen a valóság fogalmát. Persze mindez, még az ilyen típusú embereknel is, a maga teljességében csak igen ritkán következik be. A lehetőség fennállása mégis rámutat arra, hogy a valóság nem valamiféle abszolútum, amellyel szemben a különös világok relatívak, esetlegesek, szubjektívek lennének; e világok ontológiailag ugyanazon a lépcsőfokon állnak, és ezt a lépcsőfokot mint egészt nyilváníthatjuk mármost objektívnek vagy történetileg szubjektívnek.

Ezekkel a világteljességekkel alakít ki mármost az egyénileg megélt élet sajátos viszonyt, ezekkel a világteljességekkel, amelyek bizonyos fokig ideális előírásokként állnak előttünk, és amelyeket, összes szellemi produktivitásunkat igénybe véve is, inkább csak felfedezni és meghódítani, mintsem létrehozni törekszünk. Tartalma és jelentése alapján minden tárgyi tudatfolyamat ilyen világokhoz tartozik. Mintha egymástól tisztán elkülönülő területek lennének, amelyeken az élet át- meg átlebeg; hol az egyikből, hol a másikból véve el, hol az egyikhez, hol a másikhoz téve hozzá darabokat, hol meghatározott tartalmaival, differenciálatlan formában ezek között állva. Ténylegesen minden gondolattartalmunkkal együttjár az a többé vagy kevésbé világos érzés, hogy valamelyik világhoz hozzátartozik. A fantasztikus, a paradox és a szubjektív is csak viszonylagosan izolált: ha jobban utánagondolunk, habár átláthatatlan módon, de összefüggnek az analóg területekkel, a valóságalap itt és számunkra éppen e mozzanatok révén válik hangsúlyossá. Így tehát valamennyi aktívan vagy passzív módon megélt lelki tartalmunk különös világoknak a töredéke, amelyek mindegyike a világtartalmaknak egy különös módon megformált totalitása. A teoretikusan megragadható „valóságos” világot illetően ez a viszonyulásforma minden ember számára kö-zismert: mindannyian tudjuk, hogy tudásunk részleges. De éppígy az etika területén: mindannyian tudjuk, mennyire jelentéktelen részét vagyunk képesek – nem csak cselekvéseinkben, de kötelességtudatunk révén is – átfogni annak a világnak, amely az erkölcsi értékek alapján szerveződik, vagy kéne szerveződnie. Ezekben az esetekben élettartalmaink töredékessége hívja elő a mindenkire vonatkozó, mindenki számára kö-

telező erkölcsi követelményt. Habár kevésbé feltűnő módon, de sok más területen is jelen van életünknek ez a töredék-jellege; minden ilyen felmutatható tartalomban van valami a teljes összefüggésből, amelynek struktúrájában e tartalomnak meghatározott és szükségszerű helye van, és amely egy sajátos forrásból előtörő, a fenti világokat transzcendáló életáradatba ágyazódik. Az élet mindig tapasztalt „töredék-jellegében” így valamiféle, a pusztá elérikus kontempláción túli világnézetszerű értelem nyilvánul meg. Mindig sokféle területtel állhatunk kapcsolatban, amelyek mindegyike elvileg egy különös formula szerint jeleníti meg a világtotalitást, de amelyek közül életünk mindig csak egy töredékhez rendelődik hozzá.

Másként néz ki azonban ez az aspektus, ha az életet önmagából, nem pedig ebből az önmagának egy különös totalitássá szétterített túlsójából vesszük szemügyre. Ekkor ugyanis jelentőségét veszti, hogy tartalmai elkülönült, úgyszólván magáértvalóan létező világokhoz tartoznak. Ez a hozzárendeltség most úgy jelenik meg, mint a részek utólagos kimetszettsége és ideális transzplantációja, a részeké, amelyek a megélt életben egyáltalán nem rendelkeznek ilyen, természetükkel ellentétes elhatároltsággal és diszkontinuitással. Az életfolyamat dinamikáján belül összemosódnak mint egy áradat hullámai; az élet természetéből következik, hogy ezeket, mint tőle elválaszthatatlan és ezért végsősoron egymástól sem elválasztható érveréseket hozza folytonosan létre.

Az eddigi fejtegetések az ideális világokkal mint adott jelenségekkel számoltak, anélkül, hogy rákérdeztek volna pszichológiai-történeti, vagy jelentésbeli-világnézeti eredetükre, vagy arra az *egységre*, amely – habár ezek a világok az élet, illetve a realitás túlsóján állnak – alkalmasint mégis összekapcsolja őket az élettel. Márpedig éppen ez a tulajdonképpeni problémám.

Mindazonáltal kétségtelen, hogy ezek a területek mint teljességek az emberiség megélt életéből lépnek elő, annak közvetlenségében persze valamiféle teljesen más, úgyszólván embrionális formában jelennek meg, más fogalmi meghatározottsággal, véletlenszerű és empirikus okok következtében keletkezve és elmúlva. Vagy pontosabban fogalmazva: itt az élet formájában jelenik meg az, ami ott különös ideális világok formájában létezett. Ezek közvetlenül az élet termékei, ahogy az élet bármely más jelensége, annak folytonos menetébe rendeződnek bele és azt szolgálják.

És most következik be a nagy fordulat, amelynek következtében létrejönnek az eszme birodalmi: azok a formák vagy funkciók, melyeket az élet saját kedvére, saját dinamikájának sodrásából hozott létre; eközben mégis annyira önállóakká és véglegesekké válnak, hogy fordítva: úgy tetszik, az élet szolgálja őket, azzal, hogy tartalmait beléjük helyezi, és hogy ezen a behelyezésen múlik éppen a végső érték- és értelembe-teljesedés, ahogy korábban e formáknak az élet gazdaságosságába való beillesztésén. A nagy szellemi kategóriák az életben belül épülnek ki, az életbe ágyazódnak, az élet területén fekszenek. Mégis az élettel szemben sokáig passzívak, eszközszerűen alakíthatóak, neki alárendeltek, alkalmazkodnak az élet összkövetelményeihez, és aszerint módosulnak, ahogy az élet megköveteli. Csak akkor válnak tulajdonképpen produktívvá, ha körülöttük az élet nagy körforgása beindul; tárgyi különös formáik válnak dominánsakká, ezek veszik fel magukba az életanyagot, és ennek során az életanyagnak a forma alá kell rendelődnie. Mindezt történeti folyamatként kell

elképzelnünk, egyfajta metabasizis eisz allo genosz-ként, amely során a tudásból – amelyet eredetileg csupán gyakorlati okok miatt kutattunk – kiemelkedik a tudomány, bizonyos vital-teleológiai elemekből művészet, vallás, jog, stb. lesz. Hogy ezt a folyamatot a maga összes mozzanatában nyomon kövessük, hogy a valóságos tudat átfordulási folyamatában mindenütt felmutassuk azt a pontot, ahol a forma a maga vitális érvényességéből ideális érvényességébe csap át, – ez természetesen felülmúlja képességeinket. Itt azonban úgyszintén csak az elvről és e fejlődési folyamat belső értelmének megmutatásáról van szó, stádiumainak tiszta ellentétességükben való jellemzéséről, figyelmen kívül hagyva azokat a keveredéseket és lekerekítettségeket, amelyekben alkalmasint az történetileg megjelenik.

Nem kerülhetjük meg, hogy a vitális célszerűségről (Zweckmäßigkeit) beszéljünk, amelynek szellemi, a világképekben meghatározott funkciók rendelődnek alá. Meg kell próbálnunk tehát megvilágítani a célszerűségelv lényegessé vált struktúráját, még mielőtt ezeknek a predesztinációknak a kiteljesedését részleteiben is nyomon követnénk. Ha arról beszélek, hogy bizonyos funkciók az életben megjelenve és annak célszövedékébe ágyazódva önálló centrumokká és irányítókká válnak, olyan központokká, amelyek az életet is szolgálatukba állítják, – akkor könnyen tipikusnak tűnhet, hogy egy cél eszközei pszichológiailag célokká válnak. Mint ismeretes, jó példa erre a pénz. A példa persze éppúgy extrém, mint történeti hatása. Hiszen egyrészt semmi sincs az ember világában, amely ily mértékben abszolúte önérték-nélküli, pusztán eszköz-szerű lenne, hiszen egyértelműen gazdasági közvetítési célból jött létre. Másrészt nincs olyan földi dolog, amely az emberek ugyanazon tömege számára ennyire minden célok céljának számítana: teljesen kielégítő vagyontárgynak, minden törekvés és fáradozás végcéljának. A fordulat itt tehát radikálisabbnak tűnik, mint bárhol máshol. A valóságban azonban a két típus szellemi struktúrája egészen más. Az eszköz célja fejlődése teljes egészében a teleologikum általános formájába záródik, és csak a teljes kielégítettség lelki akcentusa megy vissza egy lépcsőfokot. Csak a materiát illetően tesz különbséget, de az érték lényegi formáját illetően nem, az az ember, akit már maga a pénz birtoklása is kielégít (ahogy a fősvényt), és nem akar élvezetet venni a pénzéért. Az értéktudat számára valamely sor tárgyilag racionális tagolása nem kötelező, rá van bízva annak a pontnak a megválasztása, amelyhez el kíván érni. Mert magán- és magáértvalóan ez a sor lezárhatatlan. Semmilyen ésszerű vagy közvetlenül boldogító cél nem biztosabb attól, hogy egy még magasabb cél számára szolgál átmeneti pontként; a földi élettartalmak láncolata egyik tagban sem szakad meg végérvényesen; a célok végérvényes kitűzése megmarad a soha nem korrigálható akarati és érzelmi elhatározásokon belül. Azt sem szabad elfelejteni, hogy az eszközök túlértékelésének ez a jól látható irracionális éppen az emberi teleológiával fonódik igen mélyen össze. Számátalanszor kedvetlenül és erőtlően végeznénk dolgunkat, ha nem éppen a teleológiai struktúra először elérhető lépcsőfoka felé fordulnánk maximális összpontosítással, egyáltalában meglévő értéktudatunkkal. Ezt a lépcsőfokot, még ha ténylegesen oly mulékony eszköz is, úgy kell kezelnünk, mintha úgyszólván egyedül tőle függne boldogságunk, hiszen a tágabb összefüggésben nélkülözhetetlen. Ha csak annyi érdeklődést szentelnénk neki, amennyi eszközletéből eredő súlyával egyenes arányban áll, és értékelésünk teljes intenzitását csupán a távoli és a még távolabbi végcélokra irányítá-

nánk, akkor a gyakorlati feladatok megoldására fordított energiánk diszteleológikusan szétforgácsolódna. Ami a teleológia értelmének ellentmond és tulajdonképpen megcáfolja: hogy az eszköz a cél helyére tolódik, az így éppen a legszublimáltabb formáinak egyikévé vált.

Mindazonáltal az a fordulat, amelynek során az ideális képződmények kiemelkednek az élet folyamatából, a teljes cél-eszköz-kategóriakomplexumból indul ki. Hogy betekinthessünk ebbe a később kifejtendő lehetőségbe, meg kell említeni a másik mozzanatot is: hogy ez a kategória az emberi egzisztencia legmélyebb rétegén belül sokkal kisebb jelentőséggel bír, mint amit – a mindennapi praxisban játszott szerepe miatt – neki tulajdonítani szoktak. A mindent uraló célszerűség példája a testi organizmus. Persze nem hiszem, hogy ez adná a testi organizmus végső, tulajdonképpeni formaadó elvét, mint ahogy azt sem, hogy a mechanizmus alkalmas lenne erre, amelynek kategóriái többnyire sikerrel alkalmazhatóak jelenségei tárgyalásánál. Ha azonban a teleológiai szempontot – amennyire ezt pusztán heurisztikusan vagy szimbólikusan lehetséges – alkalmasint az organizmusokra mint fizikai létezőkre alkalmazzuk, meglepő módon, és minden új fiziológiai felfedezéssel növekvő mértékben igazolódik előfeltevéssünk. Minél inkább testi mivoltának közvetlen kihatásaira utalt egy állat, azaz minél korlátozottabb működési területe, célszerűséghez-kötöttsége is annál feltétlenebb lesz. A legteljesebb célszerűség a testen *belül* áll fenn; abban a mértékben csökken, amilyen mértékben az életfolyamatok túlnyúlnak a testen, mert ezután egyre inkább egy szembenálló, az étellel szemben esetleges világhoz fognak tartozni. Veszélyeztetettségének maximumához, és bizonyos körülmények között realizálódási lehetőségének minimumához közeledik, mivel a tudatos szellem és az akarat tetszés szerinti távolságra kerül a belső testi, strukturáló mozgásoktól és azok közvetlen hatásaitól.

A legkevésbé bizonyos a teleológiája az embernek, mert neki a legnagyobb a működési területe, mert céltételezései a legkevésbé alapulnak életének vitális automatizmusain. Ez az, amit szabadságának szoktunk hívni. Az a lény, amely a fenti automatizmushoz tartja magát, jóllehet a legnagyobb élet-célszerűséggel bír, de ezért testi aprioritásához való szoros hozzákötöttségével kell fizetnie. A szabadság éppen annak lehetősége, hogy kitörjünk a célszerűségből; abban a mértékben áll fenn, amilyen mértékben az organikus lény magatartása túlnyúlik akaratlanul szabályozott testi mivoltának határain. Itt természetesen nem csak a helyváltoztatásra gondolunk, arra, hogy a test mint egész bejárja a teret táplálékszerzés, védekezés vagy szaporodás végett, sokkal inkább az embernek a környezetébe való, kvalitatív és differenciált beavatkozására. Minél fejlettebb, azaz minél szabadabb az ember, annál messzebb kerül magatartása a célszerűségtől, amely testi struktúrájában mint olyanban és ösztönösségében adott. Eme distancia következtében, vagyis az emberi organizmus fiziológiai adottságainak és gyakorlati magatartásának különbsége következtében tekinthetjük elvileg az embert célszerűtlen lénynek: relatíve megszabadult a célszerűségtől, amely a lényegi ösztönösségben, tehát az alacsonyabbrendű organizmusok célszerűségében uralkodó volt.

Az ember arra a létezési fokra jutott, amely túl van a célokon (über dem Zweck steht). Sajátos értéke, hogy képes ateleologikusan cselekedni. Ezalatt persze csak a cselekedetek mint egészek értendők, amelyek befelé még teleológiaiilag felépítettek,

vagy legalábbis lehetnek azok, azaz az egyes cselekvési sorok olyan eszközökből épülnek fel, amelyek célra-irányultak. De az egész nincs megint egy átfogó ösztéleológiai állítva. Természetesen nem az ilyen sorok töltik ki az egész életet, amely éppen ellenkezőleg, túlnyomó részben célszerű, azaz olyan sorokban fut le, amelyeknek végső elemei megintcsak egy további cél eszközei, és végül az élethez mint olyanhoz vezetnek. Itt és most azonban az ember a nem-célszerűség kategóriája által meghatározottan él. Ha az ilyen sorok jellegzetességét azáltal akarjuk megjelölni, hogy végső tagjait öncéloknek nevezzük, akkor egyéni jelentésüket újra csak az alacsonyabb lépcsőfokra, a célszerűség lépcsőfokára vezettük vissza. Ez inkább csak átmenet, pusztán fejlődési fok. Ha tiszta szellem lennénk, azaz magatartásunkat nem testi szervezetünk önkéntelen célszerűségének részeként vagy folytatásaként kéne elgondolnunk, akkor a cél kategóriájától elvileg függetlenedhetnénk.

Gyakran épp a cél a megvetendő és az alacsonyabbrendű a tevékenységhez képest, és magától értetődően nem csak akkor, ha a cél a magánvalóan értékindifferens eszköz a maga erkölcsi negativitása alá vonja. Az eszközöknek lehetnek értékeik, amelyek nem szakíthatók el tőlük, de amelyek mégis, a megvetendő cél alá vonva, egy meghatározott konstellációban, a cselekedet hitványságát vagy ártalmasságát lényegesen fokozhatják. Ha egy kereskedő például arra mozgósítja energiáit, intelligenciáját, fáradhatatlanságát és merészségét, hogy pénzt, és egyre több pénzt harácsoljon össze, hogy ezáltal a legsilányabb élvezeteket vásárolhassa meg magának, attól ezek a minőségek még ugyanazok a minőségek (character indelebilis) maradnak. Sőt, ha teljesen céltalanul, mintegy sportból, vagy erőtudatunk mámorában, csupán szórakozásból csinálunk valamit, ezekhez akkor is ingerek és jelentéstartalmak tapadnak. Ezekben az esetekben rossz és deklasszáló célok veszik körül az eszközöket, amelyek gazdag kombinációikban sem szüntetik meg az utóbbiak értékeit, csupán fordított előjellel láthatják el azokat.

Amilyen balga dolog morálisan háborogni az elven, hogy a cél szentesíti az eszközt, (hogyan követelhetnénk másként az individuumtól pl. azt, hogy az általánosság nevében áldozatot hozzon) olyan kevéssé szabad félreérteni, hogy gyakran a cél is megszenteltelényítheti az eszközt.

Csak akkor nevezhető az ember céltételező (célszerű) lénynek, ha „céltételezés” alatt a cél és a tetszés szerint meghosszabbítható eszközsorok kapcsolatának a tudatosan ésszerű formájára gondolunk. Persze ez még csak egy része az élet célszerűségének, az a része, amely az állatok teleológiájával való összehasonlításakor még egyáltalán szóba sem jön. Az ember vonatkozásában a teleológiai létrejött nemcsak úgy jelenik meg, mint ami levált minden célról, hanem, miután ez megtörtént, számtalanszor megbolygatja, megkárosítja magát a célfolyamatainkat is. Mindennek persze csak olyan lények vonatkozásában lehet értelme, akik képesek az életen túlra emelkedni. A specifikusan emberi létezés mindegyik képződményének – és erre akarunk itt kilyukadni – át kell mennie a célszerűség lépcsőfokán, mielőtt a tiszta magáértvaló lét, azaz a szabadság lépcsőfokára eljutna. Nagyjából és egészéből véve az ember a legkevésbé teleologikus lény. Egzisztenciájának egyik végén vak ösztönöket követ, amelyek nem olyan egyértelmű-célszerűek, mint az állatoknál, hanem tévelygők, irány nélküliek, csak kis mértékben irányítják azok az eszközök, amelyeket teleológiánk rendelkezésére

bocsát, pusztítóak az örvöngésig. Egzisztenciájának másik végén az ember fölötté áll mindenféle teleológiának. A teleológia ama két pólus között helyezkedik el – tőle megszabadulni, nem más, mint a legalacsonyabb és a legmagasabb fok felé haladni –, és csak a teleológia mennyiségi kiterjesztése vagy kipurgálása által jöhet létre az az illúzió, hogy az ember célszerű lény. Amennyiben célszerű lenne, semmiféle szabadsággal nem rendelkezne, csupán egy különös megformáltságú mechanizmus lehetne. Egyrészt tiszta ösztönlényekként vagyunk szabadok, mert itt eltűnnek ellentőrekvéseink, itt élünk *ex solis nostrae naturae legibus*. Másrészt az idealitás területén vagyunk szabadok, amely előtt a teleológia végetér. A célszerűség tartománya az emberi lény közbülső területe, éppúgy, ahogy az egyes cselekvéssorok területén a szándék és a következmény közti középső tartományt tölti ki.

A szabadság ellentéte nem a kényszer; hiszen először is: az organikus törvényszerűségek által meghatározott teleológia eseményeinek lefolyása – a belső ellentőrekvések éppen említett eltűnése miatt – nem fogható fel kényszerként. Csak a valamennyire is szabad lény kényszeríthető bármire; hogy a természeti dolgoknak, természeti törvények által meghatározódva, így és így *kéne* viselkedniük, – az balga, antropomorf kifejezés. Ezek magatartása végsősoron csak *valóságos*, és hogy ezenkívül még – valamilyen kényszerítés értelmében vett – szükségyszerű is lenne, ez nem más, minthogy emberi ellentőrekvések lehetőségét és fellépését feltételelezzük. A szabadság ellentéte sokkal inkább a célszerűség. A szabadságban nincs semmi negatív, nem a kényszer távolléte, hanem az a teljesen új kategória, amelyhez az ember fejlődése visz el, mihelyt a belső természetével kapcsolatos célszerűségnek és a cél tevékenységében való puszta folytatódásának lépcsőfokait elhagyta. A szabadság nem a „terminus ad quo”-tól, hanem a „terminus ad quem”-tól való eloldódás. Ez magyarázza hatását a művészetben, a tudományban, a morálban, a gyakorlati vallásosságban, innen ered a kauzalitással szemben megnyilvánuló teljes ellentmondásmentessége is.

Ennek az emancipációnak a végbemenetelét kell a következő oldalakon, egy lényeges vonulat vonatkozásában, nyomon követni. Bevezetésként két területre utalok, amelyeknek az életteleológiába való eredeti beleszővődése alkalmasint teljesen megmagyarázhatatlannak tűnhet: az eudaimonikus és az erotikus területére.

A kényszer és a kín eredetileg – ahogy általánosan vélelmezni szokták – a vitális-célszerű magatartások szabályozói. A kényszer a csábító jutalom a hasznos táplálék elfogyasztásáért, az egészséges milliőben való tartózkodásért, a nem továbbörökítéséért; a kín érzete az ellenséges viselkedéssel, a biológiai fenyegetéssel szembeni intő jel, ezek ismétlődésének az elriasztója. Mivel ez a kapcsolat az emberek életében is jelen van, egy-két aspektusban, problémát is okozhat.

Az ember, először is, törekedhet olyan kéjre, amely mind az egyesek, mind pedig a nem vonatkozásában romboló hatású: önmagában ez csak az olyan törekvésektől való pszichikai függetlenség jele, amelyek kéjérzettel járnak együtt, emellett, izolált peremjelenségeként, a törekvés biológiai hasznossága elvileg még fennmaradhat. Ha az állat, egyes cselekedeteibe a kecssegetető kényszer miatt kezd bele, ez mindig csak valami másodlagos, amely mögött – mint tulajdonképpen értelem – az így előcsalt cselekvés vitális célszerűsége áll. Az ember teheti ezt a fordulatot végérvényessé, amikor

életének egészét a kék szolgálatába állítja. Persze önmagában ez még mindig csak egy eszköz céljá-fordítása, és tulajdonképpen nem hoz létre a teleológiai életfolyamattal szemben sajátosan új szférát, mégha az eredeti télosz fordítottjává (*Pervertierung*) fejlődik is.

Valóban radikális fordulatnak tűnik annak a jelenségnek a feltűnése, amelyet tiszta értelmében *boldogságnak* nevezünk. A hagyományos etika nyers pszichológiája ritka kivétellel félreismerte azt a döntő fordulatot, amely e fogalomnak a kék fogalmától való leválásakor következett be; a görögök ebben a kérdésben mélyebben láttak. Schopenhauer – joggal – a kéjt a kiinduló szükséglettől tette függővé, ami jelzi e mozzanathoz az élet meghatározott lefolyásába való beegyezkereztettségét. Számunkra azonban a boldogság – és itt sohasem egy végérvényes különbségen, hanem mindig a belső realitások különbségén múlik a dolog, amit felőlem akár másképp is nevezhetnek – kétségtelenül érték, mégha a testi jó közérzet, és ezáltal az életcélszerűség vonatkozásában jelenik is meg; ezen kívül csak valamiféle tökéletes állapotot (*abschließende Zuständlichkeit*), egyfajta csúcsot jelenthet, amely felé az élet törekszik, de amely fölé – e törekvés irányában – ugyanolyan kevésbé emelkedhet, ahogy egy hegy elért csúcsától sem juthatunk tovább a magasba. A boldogságból hiányzik a kéjérzet elszigeteltsége, aminek következtében az az életösszefüggés pusztá elemévé válik. Ha „boldognak” nevezzük magunkat, ennek a kijelentésnek a maga teljességében valamiféle egyáltalán nem lokalizálható színeze van; a kék sajátos érzésének az életmozzanatok kölcsönhatásában meglévő helye megszűnik, boldogságként valamiféle véglegességgé válik, amelyben ezeknek a mozzanatoknak együtt kell hatniuk. S ha az „ész”, úgy tűnik, olyan messze áll a többi intellektuális képességünktől, hogy – Arisztoteléstől Bergsonig – mindig is más eredetet tulajdonítottak neki, mint ezeknek az empirikus-organikus erőkre támaszkodó képességeknek (ami, ha el is utasítjuk, mindigis ama távolságérzet szimbóluma marad) – akkor megkockáztatom annak a paradoxonnak a kimondását, hogy a boldogság, a maga tisztaságában, lényegi természete szerint éppoly új, az eddigi eudaimonisztikus élményeinktől éppoly messzeálló, mint a maga kérdéses területén belül az ész. Csak a boldogság külsőleges felfokozottságában érzünk valami olyat, mint a kegyelem (*Gnade*), – a kék túlhajtásaiban sohasem; az önmagában folyamatosan tovaftutó élet ragyogva csillan fel, amire önmagától soha nem lenne képes, ami ellenkezőleg: egy másik, felfoghatatlan rendből tör elő. Kéjre törekedhetünk, olykor még sikerrel is, a boldogság azonban – egy, a nyelvi anarchiánk által még el nem torzított értelemben – úgy ömlik ránk, mint az eső, vagy a napfény.

E fordulatnak a radikalizmusát semmi sem igazolja jobban, mint a boldogságnak az „üdv” fogalmába való transzcendens átvitele. A boldogságállapot életfelettsége itt már egyáltalán nem lehet kétséges; az abszolútummal kerül kapcsolatba, és ezért a boldogság a kéjjel való mindenféle keveredéstől mentes formát kap. Megszerzésére az egész életet feltesszük, gyakran a mártíromságot is elviseljük. A boldogságnak a belső, vitális célszerűségektől való emancipációja az üdv fogalmában fejeződik be, és válik félreismerhetetlenné.

Ha nem is pontosan parallel módon, de hasonló a helyzet a *kín*nal, amelynek genezise a célszerűtlen magatartástól való elrettentésre megy vissza. És ugyancsak hasonlóan: ahogy a kéjhez a boldogság, úgy viszonyul a kínhoz a bánat. A kín – fenntartva,

hogy a nyelvhasználat a fogalmi határokat itt is eltüntetheti – egy lokalizált, a szingularitás területén megjelenő folyamat. Mellette azonban – és olykor a kék mellett is – ott áll összetettségünk krónikus hangoltsága (Tonus), amelyet bánatnak szoktunk nevezni, és amelyet biológiailag semmiféleképpen nem tudunk kizárni magunkból. A kín élethez kötött jelensége ezzel kiszabadul a lokalizáltságból, és az élet színezőjévé bővül, amelynek bázisán mármint megint csak immanens módon élhetőek meg a teleologikus vagy diszteologikus események. Miközben a kín beilleszkedik az életbe, az élet folyamatai úgy áramlanak át a bánatba is, mint korábban a boldogságba; a lélek a bánatban is – ahogy a boldogságban, csak fordított előjellel – egyfajta beteljesedésre, az élet befejezetté tételére, mi több, önmagától való megszabadulására találhat, – ami a fájdalom eredeti életbeli szerepének éppen az ellenkezője. Hogy szellemileg kint érezhetünk, amelynek elvileg semmiféle teleologikus jelentése nincs, – az számomra éppen az emberi lény egyik döntő ismertetőjegyének tűnik.

Az eudaimonisztikus teleológiánál is jellemzőbb módon jelentkezik az említett fordulat az *erotikus* teleológiában. Az elsődleges itt a nemek vonzalmának biológiai jelentése, és az ehhez kapcsolódó kényeztetési problémája. A teleológiai sor már eleve eltolódik, mert az utóbbiak jelennek meg pszichológiai célként, amely miatt egyáltalában kívánjuk az aktust, – a szaporodás a tulajdonképpeni célzottnak egy többnyire nem is akart pusztán akcideneciájává válik.

Mindazonáltal még ez is – egyfajta ódivatú kifejezést használva – a természetnek a maga nembeli céljai elérésére alkalmazott cselekvést jelenhet meg; – még akkor is, ha az erotikus szándék már nem a nemre mint egészre, azaz nem a másik nem valamelyik, némiképp is elfogadható személyére irányul, hanem teljesen individualizálódik, és valamilyen más séma: – ő, vagy senki más – szerint zajlik le. Mert az utóbbi végleletet is ama ösztön megnyilvánulásának tekinthetjük, amely a gyermek létrehozásához a legalkalmasabb partnert kívánja megtalálni. De ezen a ponton jelenik meg az erotikának az élet szolgálatától való döntő elfordulása is. Mindegy, hogy milyen genetikus vagy homokron viszony van a szerelem és az érzéki vágy között, jelentésük szerint és illetékességük alapján semmi közük egymáshoz. A vágy a nembeli természet megnyilvánulása, és ahol kizárólag valamilyen individuumra irányul, ez az általános életáradat csak becsatornázódik, de végül ismét forrásának általánosságába folyik vissza. A szerelemnek azonban, mint szerelemnek az a sajátossága, hogy magának a léleknek a tiszta, önmagába záródó, belső eseménye, amely persze itt a másik individuum felcserélhetetlen képe körül forog. Megszámlálhatatlan, nyomon követhetetlen személyiségerő torkollik bele, mindazonáltal ezeknek nem csak egyfajta átmeneti állapota, hanem – akár boldogító, akár romboló – valamiféle véglegesség. Az a formula, hogy „ha szeretlek téged, mi közöd hozzá”, talán negatív fejezi ki a szerelem lényegét, mégis felülmúlhatatlanul tisztán. Amíg a szerelem az általánosságban marad, és amíg vágy marad, csupán olyan forma, amely az életet saját „céljainak” megfelelően ragadja meg. Csakhogy ez a forma emancipálódik, ahogy pl. (itt egészen egyoldalúan nézve) a schopenhaueri filozófiában az intellektus az élet alól; a szerető, aki magát és a szeretett lényt a széles és előrehömpölygő nembeli életáradatból kiemeli, tudja, hogy az élet szolgál alapul ahhoz, hogy ezt az értéket, ezt az új így-létet fenntartsa.

Természetesen nem nevezhetjük ezt „célkapcsolatnak”.

Amikor a célkapcsolat, amely a nemi vágyon még uralkodó volt, megszűnik, (mindegy, hogy autonóm szerelem mellett, és vele való elválászhatalatlan kapcsolatban áll-e fenn), a szerelem a teleológikum minden vonatkozását maga mögött hagyja. Ez utóbbi csak az étellel összekapcsolódott ősformáját határozza meg, amelyből szabad ön-létként kinő. Általa érheti el az erotika azokat a legszublímáltabb lépcsőfokokat, amelyekre a „szaporodjatok és sokasodjatok” kitétel, mint a szerelem lényegének legdurvább elárulása – mindesetre az elgondolható legnagyobb ellentétben Philine szavaihoz képest – utal. Bizonyos, hogy valamilyen folyamatos átmenetnek kell itt lennie, és bármily kevésé „preformált” a szerelem a másik nem utáni vágyakozásban, az epigenezis lassú folyamatában az előbbiből kell létrejönnie; a valóság kialakítja a kontinuitás formáját a két kategória között, amelyeket ideálisan és természetük szerint éles küszöb választ el egymástól.

Itt tehát nem „világok” keletkezéséről van szó. Csak annak a folyamatnak az egyes vonulataira ad magyarázatot, amely – más dimenziókra átvéve – világképek kialakulásához, korlátlan kapacitással bíró autonóm formák elnyeréséhez vezet. Az autonóm formák révén alakulnak ki a tulajdonképpeni kultúrterületek, úgy, hogy alkalmasint azt mondhatjuk: *kultúra* egyáltalában ott jön létre, ahol az életben és az élet kedvéért létrehozott kategóriák olyan önértékű formációk önálló alakítóivá válnak, amelyek az étellel szemben objektivitással bírnak. A vallásnak, a művészetnek, a tudománynak a lényegét döntő mértékben pszichikumfeletti idealitásuk adja, de az is kétségtelen, hogy a szubjektív élet bizonyos időbeli folyamatai ezek embrionális állapotaiként jelennek meg; az előbbieket felől nézve, ezek ősformáit alkotják. Vagy a korábbi megfogalmazás szerint: ugyanaz jelenik meg az élet formájában, ami ott különös világok idealitásaként van jelen. Abban a pillanatban, amikor ezek a formáló (azaz adott tartalmakat egy meghatározott világgá formáló) ösztönerők vagy alakítóformák magáértvalóan meghatározókká válnak, – miközben eddig az élet, és annak anyagi érdekösszefüggései töltötték be ezt a szerepet – és önmagukból objektumot hoznak létre vagy alakítanak ki, nos ebben a pillanatban mindig előlép a kulturális világok egyike vagy másika, amelyek mintegy az élet előtt állnak, és amelyek az élet lefolyásához megállóhelyeket, tartalmihoz tartalékot biztosítanak.

Úgy tűnik, a tudomány tiszta lényege, szemben az egyébként is rendelkezésre álló tudással, csak ilyen előfeltevések mellett ragadható meg. A gyakorlati életet – sokkal inkább, mint ahogy erre rá szoktunk mutatni – minden területen megismerési mozzanatok hálózatként be: a tudomány létrejötte előtt, nagyjában és egészében pontosan annyi tudást szerzünk, amennyi gyakorlati (külső és belső) magatartásunkhoz szükséges. Nem kevesebbet: hiszen életünk a meglévő tudásanyagunkra támaszkodik, és nem élhetnénk, ha nem állna rendelkezésünkre bizonyos mennyiségű, elegendő tudás. Nem többet: mert ez – az élet mint olyan, illetve a gyakorlati élet meghatározott keretein túl – felesleges terhet jelentene, hiszen szükségtelen életünk fenntartásához, – természetesen a túl sok és a túl kevés mértéke egyének és történeti szituációk szerint fölötté változó lehet.

Hogy mennyire döntő itt a vitális determináció, az abban is megmutatkozik, hogy ez a mindenkori tudás – bármilyen töredékesnek és esetlegesnek is jelenjen meg más

periódusokban – mindig bizonyos fokig zárt és kielégítő összefüggésnek mutatkozik: ennek a mindigis érzékelt egységnek a jogosságát és centrális megalapozottságát – e megismerési komplexumok logikája és tárgyi tartalma alapján – a többi periódusra nézve nem szokták elismerni, egy ilyen egység csak egy ténylegesen kikényszerítő és szuverén módon meghatározó életszituáció alapján jöhet létre. Mindez tudásélményeink messze túlnyomó részét illetően úgy mutatkozik meg, mintha az életcélszerűség hozná létre és határozná meg ezt az egységet, – de ilyen körülmények között éppen értelme és iránya tekintetében nem adható pontosabb definíció.

Ez tűnik az egyetlen radikális eszközhöz a radikális szkepticizmussal, vagy a teoretikus nihillizmussal szemben, amelyek mindenféle „igazságot” már eleve illúzióknak tartanak. Nem szorul bizonyításra, hogy senki sem élhetne akárcsak egyetlen napig is, ha az objektumokról való képzeiteink mindegyike hamis lenne. Mármost kétségtelen, hogy élünk. Vagyis lehetetlen, hogy mindig tévednénk; legalább néhány igaz ismerettel rendelkezniünk kell, hogy az élet lehetőségét fenntartva a felmerülő tévedéseket közböcsítsük. Ennek megfelelően az ilyen igazságok *tartalma* persze attól függ, hogy mit vár el a mindenkori élet a világtól. Ami egy indiai jógi, és egy berlini tözdespekuláns, Platon vagy egy ausztráliai bennszülött számára igaz, az annyira megfoghatatlanul távol áll egymástól, hogy ezeknek az egzisztenciáknak a világfelfogásuk bázisán megjelenő magatartása teljesen elgondolhatatlan lenne, ha az „élet” az egyik számára nem valami egészen mást jelentene, mint a másik számára, és ezért nem egy különös, a meghatározott életfelfogással korreláló megismerési bázist követelne. A pragmatikus leszűkítést elkerülendő, csak azt kell tisztáznunk, hogy belső folyamataink – amennyire a világban megjelenő vitális magatartásainkat szolgálják – ennek a magatartásnak és ennek a világnak a részei. Éppen ezért teljesen egyoldalú és félrevezető, ha tudati folyamataink értelmét és célját kizárólag cselekvéseinkből, vagyis a külvilághoz való gyakorlati viszonyulásainkból próbáljuk levezetni. Ide tartoznak azok a „célszerűségek” is, amelyek nem a terminus ad quem szerint határozódnak meg. Egy erő kinyilvánítása, belső tendenciák realizálása vagy csak teljes tudatosítása, a lét fejlődésben és formálódásban alakított vagy meghódított anyagainak az önkifejeződései, – mindezek olyan értékek, amelyek jelentőségét magatartásunk eredményessége méri. Jól láthatóan ezek is a megismerő képzetek feltételezettségét mutatják; helyességüket életbeli hasznuk igazolja. Egy gondolat életértékét semmiképpen sem csak az adja, ami tartalmának logikai vagy pszichológiai kibontásával olvasható ki, ígyléte – életünk egy elemeként – közvetlenül éppen annak az életnek az értékesebb vagy kevésbé értékes minősége, amelyben az életérték gyökerezik. Túlságosan megszoktuk, hogy gondolatainkat csupán annak tekintjük, amit *jelentenek*; önmagukban erőtlén, eszmei tartalmaknak (bármilyenek is legyenek konkrét következményeik), noha itt ezek másik oldaláról van szó, a dinamikus-reális oldalról, amelynek következtében a gondolatartalom eme oldala indexként vagy szimbólumként jelenik meg. Gondolataink nem csak *jelentenek* valamit, amit fogalmak segítségével (amelyek magánvalóan már életen túliak) kifejezhetünk, hanem *valamik* is (sie sind etwas), a reális élet érverései, amelyek az életen belül – nem csak belső vagy külső hatásokat közvetítve –, annak ideális télozszaként, jól vagy rosszul az élet értékmaximumát „szolgálják”. Ez a kibővítés illetve elmélyítés mindig hozzágondolandó, amikor röviden csak életcélszerűségről beszélnek!

Ha életünket biológiai folyamatnak tekintjük, akkor azt – ahogy egy növényt – a világ valóságának szövedékébe ágyazzuk, minden funkciója a maga célszerűségében zajlik, ahogy az alvó lélegzése. Ha mármost valóságunknak ebbe a teleológiájába beforakodik a megismerés, ettől státuszunk és életünk jellege elvileg még nem változik meg: a tovaáradó élet csak egy hullám-formával gazdagodott. A megismerés ennyiben nem más, mint magának az életnek egy jelenete, amely egy másikat készít elő, és ezáltal a vitális összintenciót szolgálja. Az ún. tisztán érzéki képzetek vonatkozásában mindez nem lehet kétséges: A testi mechanizmusok folytatásaiként jelennek meg, amelyeket teljes egészében teleológiai folyamatok irányítanak. Ha ezek az utóbbi képzetek fennmaradnak, akkor az életfolyamatba beágyazott, az életet hasonló módon alakító elképzeléseknek kell lenniük. Az élet folyama – uralva általuk, vagy uralkodva – átfolyik rajtuk, ahogy elemei mindegyikén; a kategóriák, amelyekben a dolgok tudatos képe áll elénk, a vitális összefüggések pusztá eszközei. Elégtelennek és a félúton megállónak tűnik számomra az a hipotézis, hogy létezik egy abszolút, minden lény számára érvényes igazság, a valóságnak egy objektíve hű tükörképe; hogy az emberi nem ezt fokozatosan megszerezheti: az intelligensebb (amely ebből az igazságból nagyobb részt sajátít el) előnyhöz jut az unintelligensebbel szemben a létért folytatott harcban, és így, a kiválogatódás szokásos útján, az igazság hasznossága lesz az igazság megszerzésének és továbbadásának oka. Alapmotívumát tekintve – amennyiben az akarat uralja az értelmet –, Schopenhauer intellektustana sem más. Ő sem kételkedik egy a tartalmában az étellel szembenálló önálló igazság ideális létezésében, amelyet az intellektus meghódított, mert az élet akarása – amely céljait eme valóságmegismerés segítségével véli elérni – őt erre kényszeríti. Minden kritikától eltekintve, egy ilyen pragmatikus elmélet mindenesetre éppen *magának az igazságnak* a természetét nem világítja meg. Úgy fogjuk fel, ahogy akarjuk, mindenesetre az igazság itt úgy jelenik meg, mint egy az élettől belsőleg független valami, amely csak virtuálisan áll készen arra, hogy általa az életet megragadjuk. Itt azonban ennek az elképzelésnek az ellentétéről van szó, amelyet – az utóbbi elképzelés elégtelen kifejezőmódjával élve – így adhatunk vissza: az egyik oldalon áll egy igaz valami, amely azért kapcsolódik be az életbe, mert előnyére válik; a másik oldalon a szellemi tartalmak, amelyek, ha a kibontakozás előmozdítóinak bizonyulnak, igaznak, míg ha pusztítóak, az életet gátlóak, akkor hamisnak számítanak.

Itt mármost egy csapásra érthető, hogy a különböző életformák és magatartásformák számára különböző „igazságok” létezhetnek, és kell is létezniük; a gondolkodásnak és a valóságnak az összhangjára vonatkozó, mindig is irritáló kérdés megoldódik, mivel a gondolkodás csak az egyike azoknak az organikus folyamatoknak, amelyek a kozmikus valóságban megjelenítik és lehetővé teszik életvalóságunkat, így – ha ezt a funkciót értelmesen gyakoroljuk – egyáltalán szóba sem jön az objektummal való morfológiai „összhang” kérdése; és végül: az a nehézség – ahogy az emberek magánvalóan teljesen fogalommentes, valóban csak „gyakorlati” magatartásaiban ez így is van –, hogy teoretikus igazságokhoz kell „igazodnunk” (amelyekkel még ma is lelki képességeink bizonyos személyesedése révén egyezkedünk), nos ez a nehézség eltűnik, ha ezek az igazságok csupán azoknak az irányulásoknak az elméleti megformálódásai

vagy fogalmi tükröződései, amelyek az önmagát kifejlesztő élet gyakorlati-dinamikus összefüggéseit önmagukban, és sajátos értelmük folyamányaként hozzák létre.

Ha egyszer már rendelkezésünkre áll egy kész, kidolgozott ismeretvilág, természetesen mindez fordítva is végbemehet. Empirikus, mindennapi szükségletünkre nézve kétségtelenül létezik egyfajta rögzített igazság, ezt kell mindenkinek elsajátítania, ehhez kell cselekedeteit hozzáigazítani: e tekintetben az a gyümölcsöző, ami igaz. Ezáltal persze nem érintettük azt a kérdést; hogyan jutunk el az igazsághoz, illetve, mit is jelent az igazság eredetileg?

Ez a kérdés csak úgy oldódik meg, ha azt mondjuk: ahogy a többi funkcióját, úgy a megismerés funkcióját is maga az élet hozza létre. Az érvényes formula itt így hangzik: csak az igaz, ami gyümölcsöző. Az ember persze jóval sokrétűbb lény annál, hogy olyan egyoldalú teleológikus módon fenntarthatná magát a világban, mint pl. a növények. Érzéki benyomásainak, az őt körülvevő világgal szemben meglévő érintkezési felületeinek a sokasága megköveteli a beérkező hatások koncentrációját, a reagálásra való előkészületet, – ami a fogalomképzés és a kategoriális formák kialakítása révén történik meg. Hogy a világösszefüggések sokfélesége, megfordítva: e kapcsolat vonatkozásában kiindulási alap is lehet, csak azt bizonyítja, hogy a teleológia csupán előzetes vagy szimbólikus kifejezése az élet tulajdonképpeni törvényének. Az intellektuális formák azáltal teszik lehetővé a világ tartalmait és önmaguk tényleges kapcsolatának kialakulását, hogy a világot a gyakorlati életben az ember köré építik fel; egyetlen feladatuk, hogy ehhez dolgozzanak ki tartalmakat. E funkciójuk teljesítésén kívül semmi keresnivalójuk az életben. Ha alkalmasint kijelentjük, hogy a kauzalitás csupán az érzett, akart életműködéseknek az objektumvilágra való átvitele, ez éppen azt jelenti, hogy sajátos léterületén maga az élet alakította ki azt a formát, amelynek segítségével a gyakorlatilag elsajátítható világhoz hozzájut. Milyen gyakran esünk ámulatba, hogy az annyira szilárdan hitt kauzalitást mégsem „látjuk” sehol; mindez egyszerűen abból következik, hogy a kauzalitás csupán a világban való reális gyakorlati tevékenységünk formája és feltétele; hogy emellett, a „látás” segítségével, még teoretikusan is rögzítsük, az e cél vonatkozásában, tisztán tárgyi beavatkozásunk szempontjából – amelynek előfeltételeként szolgál –, éppen hogy nem szükséges.

Mindenesetre egy ilyen vitálisan meghatározott „ismeret” még korántsem tudomány: az ilyesféle ismeretek semmilyen kibővítése nem vezet el a tudomány elvéhez, – legyen bármilyen terjedelmű és kifinomult is –, ellentétben, csak abban a pillanatban következik be ez, ha az eddig ábrázolt viszony megfordul, ha a tartalmak csak annyiban lesznek érdekesek, amennyiben a megismerés formáinak a tartalmaiként jelennek meg. Mindenféle tudománynak mint olyannak lényege, hogy bizonyos szellemi formák ideálisan vannak meg benne (pl. kauzalitás, induktív és deduktív következtetés, szisztematikus rend, a ténymegállapítás kritériumai, stb.), amelyekhez az adott világtartalomnak – hozzárendelésük következtében – passzolniuk kell. Pszichikai megnyilvánulásában: az emberek először is azért ismernek meg, hogy élhessenek, vannak aztán emberek, akik azért élnek, hogy megismerhessenek. Hogy milyen *tartalmat* választanak e követelmény teljesítéséhez, az tulajdonképpen véletlen és a történeti-pszichikai konstellációtól függ: a tudomány számára elvileg minden tartalom egyenértékű, hiszen neki – a vitáteleológiai megismeréssel a legkarakterisztikusabb ellentétben – a

tárgy mint olyan közömbös. Egy tárgy értékelsőbbsége itt csak a tudományos technikát érinti: az egyik a további megismerés hasznát illetően gyümölcsözőbb lehet, mint a másik. Hogy emellett számunkra az ember fiziológiája értékesebb, mint a denevére, hogy Goethe életrajza nagyobb jelentőséggel bír szabójának az életrajzánál, az tudományon kívüli területről származó megítélés függvénye, amely nem az igazságértékből mint olyanból ered. Az az általános fordulat, hogy „az igazságot az igazság kedvéért keressük”, úgy tűnhetne, többnyire morális, gyanús külső megítéléseket elhárító értelemben használatos, és ez esetben minket egyáltalán nem érint, – pedig mindez természetesen a tudomány belső, metafizikai lényegét érinti, miközben az igazságnak a gyakorlaton belül az élet a kritériuma, a vallásban isten, vagy valamilyen szentség, a művészetben az esztétikai értékek. Ha e két utóbbi teleológián belül az *elméletitől* eltérő képzetek bizonyulnának használhatóbbnak, akkor ez utóbbiak felé törekednénk.

Az életsorok tartalmainak értelmükkel való kényszerű együvértartozása itt teljesen feloldódik; nem az dönt felhasználásukról és elrendezésükről, hogy ismertté válásuk jelentős-e az élet szempontjából, – mindez annak lehetőségétől és követelményétől függ, hogy önértékeként kezelt megismerésformákként irányulnak a tartalmakra, fenntartva természetesen, hogy az így létrejöttből ismét kivethetők ezek a behelyezett tartalmak, és vitális tartalmakkal feltöltődve, újra visszamerülhetnek a teleológiai életáradatba. Ha mármost az összes egyáltalában lehetséges tartalomra ez az ideocentrikus beállítottság vonatkozhatna, ha ezek a tartalmak mindig olyan formákban, olyan összefüggésekben jelennének meg, amelyeket kizárólagosan a megismerési törvények szabnak meg, akkor teljesülne be a tudomány.

Ha olyan ismereteket keresünk, amelyek a gyakorlati szükségszerűségek, az akarat és az értelem által irányított és áthatott életáradatba illeszkednek bele – legyenek bár ezek mégoly igazak is –, akkor ezek helyét nem a többi igazsággal való összefüggésük határozza meg, mivel nem az igazság az őket végsősoron meghatározó és összekapcsoló fogalom; ellenkezőleg, először ki kell oldódnuk az életvonalból, hogy tudomány lehessenek, azaz a „csak-igaz” ideálisan előírt területéhez kell tartozniuk, amelynek tartalmi éppen csak azáltal deszignálódnak és illeszkednek egymáshoz, hogy megfelelnek a megismerési normáknak. Hogy maguk ezek a normák nem csupán időbeli felmerülésükkor jönnek létre, de minőségileg az előttük fekvő élet követelményei is meghatározzák őket, az itt teljesen közömbös. Bármilyen paradoxul is hangzik, elég, hogy ezek lettek a természetessé váló igazságérték hordozói; az igazság igazságkénti létének alapja nem gyakorolja éppen megszerzett egyeduralmát.

Hogy az igazság területe, mint tudomány, mármost teljesen autonóm lett, vagyis, hogy éppenséggel nincs okalapja, egyúttal érthetővé teszi, miért vezet körforgáshoz az igazság érvényességének minden bizonyítása. Sem a negatív kijelentés: nem létezik igazság, sem a pozitív: van igazság, nem állítható anélkül, hogy az igazság fennállását ne előfeltételeztük volna. A tudomány önmagában elégséges formáján belül az igazság egy szabadon lebegő komplexum; e komplexumban az egyik egyediség a másik egyediséget alkalmasint igazolhatja, de magának a komplexumnak mint *egésznek* a bizonyítása szemelláthatóan képtelenség. Ha a tudomány teljes-tökéletes lehetne, akkor – az axiómának tételezett „A” igazságból kiindulva – igazolhatnánk „A”-ból „B” kijelentést, „B”-ből „C”-t, és így tovább. Ekkor az összes igazságtartalom végigjárása után

elért „Z” lenne az elején bizonyítatlanul felvett „A” bizonyítási alapja. Ez körforgás, de nem hibás körforgás, csak az egyediségek egymásra való vonatkozásában teszi ez a forma illuzórikussá a bizonyítási eljárást. Hogy azonban egy totalitás szerves kölcsönhatásában az egyik tag végsősoron csak az összes többire épülhet rá, ez zárt egységnek és önmagában elégséges voltának a kifejeződése. Ahogy az abszolút létezőként elgondolt világ önmaga alapja, csak önmaga által meghatározott, úgy van ez azzal a világgal is, amely a tudományos megismerés kategóriái alapján, (elvileg) totalitásként jön létre. Csak az elméleti bizonyítás formája alkalmazható rá, – persze jól láthatóan csak egy petitio principii-vel lehet elméletileg igazolni, hogy e bizonyítás helyes-e. Magától értetődik, hogy legitim módon egyedül a tudományos megismerés területén.

Egészen más lesz a helyzet, ha az életösszefüggésbe ágyazzuk, és ebben kívánjuk megalapozni. Ezeknek a tudománytartalmaknak ugyanis „okalapjuk” (Grund), mégpedig tudáson kívüli okalapjuk van. Itt – hogy a sokak által fenntartással kezelt, nem kielégítő kifejezést használjuk – az összelet gyakorlati teleológiája dönti el, hogy egy állítás helyes, vagy téves; itt a tény, hogy egyáltalán élünk, – ahogy már említettem – bizonyítéka annak, hogy megismerésünk nem lehet teljesen téves. A megismerésen mint az emberi lételetotalitás sokrétű szövedékén, és ennek kibontakozásán belül, a maga viszonylagosságában jönnek létre az igazolódás lehetőségei, – de mindezért annak a szuverenitásnak és önvilágúságnak az elvesztésével kell fizetni, amelyhez a megismerés, tudománykozmoszként, minden relativitáson radikálisan túllépve, felemelkedhetne.

Hogy milyen életkapcsolatokban, és hogy ezen belül milyen történeti célok szolgálatában jönnek létre a (legtágabb értelemben vett) logikai és metodikai formák, annál a döntő az, hogy e formák, a maguk tiszta, minden további legitimációt fölöslegessé tevő önérvényűségében, *önmaguk teremtik tudomány-tartalmakként tárgyukat*. A praktikus, az élet által kikövetelt és az életbe beleszótt tudásnak elvileg semmi köze a tudományhoz: a tudomány szempontjából ez a tudomány ősfarmája. Az a kanti elképzelés, hogy az értelem teremti a természetet, előírva annak törvényeit, – csupán az immanens tudományos világra érvényes. A megismerés, amennyiben a tudatos gyakorlati élet érverése vagy közvetítése, semmiképpen sem a tiszta intellektuális formák sajátos teremőreijéből fakad; az életnek ama dinamikája hordozza, amely beleszövedik realitásunkba, és amely azt a világ realitásával összekapcsolja. Mármost az egyes objektumok képe a tudomány számára ugyanolyan lehet, mint a gyakorlat vonatkozásában: de a képösszesség és ennek összefüggései, amelyet tudománynak nevezünk, és amely elméleti „világunkat” alkotja, csak ama körforgás által jön létre, amely a megismerés-képek meghatározási alapjait az élettartalmakból és jelentésekből magukba a megismerésformákba helyezi át. Ez előbbieket úgy jelennek meg, mintha őseredeti teremőterőt képviselnének, és önmagukból hoznák létre a világot; a világ öntörvényűségén és magáértvalóságán mit sem változtat, hogy munkánk az ő ideális létéből egyes, és gyakran teljesen összefüggéstelen részeket birtokába vesz. Mert csak abban a fordulatban áll eléink ideális formában, logikailag tagolt totalitásként, amikor nyomatát a tudományos ismeret megjeleníti. Amíg a tudás csak mozzanata, belőle kinövő és beletorkolló mozzanata az életfolyamatnak, mindez nem következik be; az az értelem pedig, melynek realizálására ez esetben hivatva vagyunk, a vitális célszerűség: egy bizonyos létnek

önmagunkban való létrehozása, a köztünk és a dolgok közötti létviszonynak a kialakítása. Azt is mondhatnánk: az élet megalkot, a tudomány felfedez. A megismerés, a maga intenciója szerint, az életben is egységes egészként rendeződik el. Csak ez nem a tudomány teoretikus kozmosza, – úgy a belső, mint a külső magatartásformák tekintetében a gyakorlati élet szervezi. Az élet által felkínált és felhasznált tudáselemek a tudomány számára már csak azért is esetlegesek, mert azok a gondolkodási formák, amelyek maguk vállalják fel a világtartalmak tudománnyá formálását, nos ezek is az életfolyamatban jöttek létre; csupán ennek a köztünk és a többi létező között fennálló gyakorlati viszonnak a legelméletibb kifejeződései. E formák és követelmények *eredete* a tudomány lényegét persze egyáltalán nem érinti: a lényeg szempontjából közböbs, hogy ilyen vagy olyan minőségűek; tudomány, a maga élettől való elválasztottságában, csak akkor jön létre, ha ő a világmeghatározó: ha a tartalmakat úgy veszi fel ebbe a világba, hogy megfeleljenek a fenti formáknak.

E fordulat radikális voltának pontos megragadását mindenestre némiképp megnehezíti, hogy gyakran megkülönböztethetetlennek tűnik a tudomány vitális *ősformáinak* és magának a *tudománynak* az izolált tartalma, és hogy a különbség csak az egész szemlélete felől, az összefüggések és a belső intenció megragadása által hozható felszínre. Sokkal világosabban lép elő ott, ahol az élet által létrehozott *ősformákból* és *ősformák fölé* a művészet világá épül fel.

Az empirikus értelemben vett gyakorlati szemléletesség elvileg másként felépülő világképet nyújt, mint amelyet a tudomány állít elénk, mint olyat, amelyet objektívnek kell elismernünk. Ez utóbbi számára a dolgok egyfajta abszolút koordinációban terülnek szét a végtelen térben, anélkül, hogy bármely pontot különösebben hangsúlyoznánk, és hogy ezáltal a térbeli rend bármiféle lépcsőzetes elrendezettségét erőltetnénk rájuk. Továbbá: e tekintetben a dolgok abszolút kontinuitást mutatnak, hasonlóképpen mint maga a tér, és minden egyes rész a maga abszolút mozgékonyasága következtében dinamikusan kapcsolódik az összes vele szomszédos részhez. Végsősoron ez a mozgékonyaság valamiféle állandó folyást ad; az energiák abszolút áramlása nem teszi lehetővé a forrának tényleges megszilárdulását, a létrejött létezők minőségi vagy térbeli állandóságát.

Ezek a meghatározások teljesen megváltoznak, mihelyt az élő szubjektum szemszögéből nézünk a világra. E szubjektummal egy olyan centrum vagy kiindulópont jelenik meg, amely a térbeli dolgok egyöntetű egymásmellettségét a dolgoknak a szemlélő nézőpontja szerint elrendeződő lépcsőzetes, illetve perspektívikus rendjévé alakítja át. Ebben az aspektusban olyan kifejezett közelségek és távoliságok, érthetőségek és homályosságok, eltolódások és ugrások, átfedések és üres helyek vannak jelen, amelyekhez a dolgok szubjektummentes létezésénél még analógiát sem találunk; de ugyanígy: gyakorlati látásunk megszakítja az anyag folytonosságát (természetesen ez az atomizmus problémafelvetését nem érinti), úgyhogy majdhogynem azt mondhatjuk: ez a látásmód nem más, mint meghatározott „dolgoknak” a létezés folytonosságából való elhatároló kimetszése; annyiban „látunk” dolgokat, amennyiben, mint valamiféle zárt egységeket, ebből az objektív folytonosságból kiemeljük; de ezzel pillantásunk a valóságnak a maga objektív időbeli levésében megnyilvánuló herakleitoszi folyását is eltorlaszolja: látásunk alapsajátossága, hogy valóban állandó alakzatokat terem, és az a

platonai nézet, miszerint az érzéki világ csupán örök nyugtalanságot és változást mutat, és csak az elvont gondolat adhatja vissza az igazságot, vagyis a formák változatlan így-létét, ha nem is abszolúte, de megközelítően és empirikus értelemben, a valóságos viszonyoknak éppen az ellentéte.

Ha látásunknak ezeket a funkcionálási módjait, amelyeket életünk és ennek gyakorlati elrendezettsége határoz meg, a praxis által megkövetelt mértéken túl is továbbkövetjük, ennek irányában a *képzőművészet* teremtőjellegebe ütközünk. Hiszen alkalmazsint ebben jelenik meg első teljesítménye: hogy képződményét, mint önmagának elégséges egységet, kiemeli a reális létezés folytonos egybefonódásaiból, hogy elmetszi a külsőhöz kötő fonalakat, hogy olyan formát teremt, amely, lényege szerint, mit sem tud levésről, magát-megváltoztatásról, elmúlásról. Mindazonáltal ez nem egy olyasféle technika, amelyet az élet szükségszerűen írna elő a meghatározott millión belüli reagálási módjaink számára (aholis egy tárgynak mint „egyesnek”, mint egy fogalom egyes esetének az elkülönítése mindig úgy megy végbe, hogy az egyúttal ismét beleillesztődik a kontinuuosan továbbfolyó életfolyamatba); egy ilyen formálás a művészet öncélja; a tartalom, a tulajdonképpeni tárgyi, itt nem egy az életet meghatározó valami, amelyet éppen eme kapcsolat miatt kéne ebben a formában megragadni: a tartalmat többé-kevésbé véletlenül választjuk, és azért, hogy ez a művészi forma rajta megjelenhessen, hogy a forma *létezhessen*, – ahogy a tudományban is a dolgok egyenlő súlyúak voltak, hiszen végcélként, mint a megismerés materiái, nem meghatározóak, inkább közömbösök. Ez jelenti a legitim mozzanatot abban a kijelentésben, hogy a műalkotás számára tárgyi tartalma mindig közömbös. Persze a tényleges művészeti gyakorlat mindezt mindjárt meg is cáfolja, hiszen a különböző tárgyak a lehetőségek sokszínű árnyalataival rendelkeznek, hogy a tisztán artisztikus látás bennük realizálódhasson. Az ebben a tekintetben megjelenő sokféleségük a művészet számára a tartalmak értékkülönbségét hozza, és erről a területről a tartalmak más érték kategóriákon alapuló különbségei értődően kiszorulnak.

A képzőművészet teremtőfolyamatát felfoghatjuk úgy is, mint a művészi látási folyamat folytatását. A külső és a belső látás a nem művészi tevékenységben annyira beleszővődik a gyakorlat sokszínű folyamataiba, hogy egyedi tartalmakat és modifikációkat adhat; persze a tulajdonképpeni kezdeményezés, az átnyúló télosz nem a látásból mint olyanból ered, – megmarad az egyébként szándékolt aktivitások pusztá eszközének, és ahol nem, ott csupán kontemplatív jellegű: a tevékenységbe át nem ültetett szemlélés. A festőnél azonban úgy tűnik: produktivitásának óráiban a magáértvaló látási aktus fordul át bizonyos mértékig a kéz kinetikus energiájába. Közismerten sok művész – még a természet legkötetlenebb átformálásánál is – csupán olyan valamit vél létrehozni, amit „lát”, mégha ez ennek a közvetlen kapcsolatnak az érzéséből származik is; ezek a művészek a formailag hasonlóknak mintegy szubsztanciális átemeléseként értelmezik azt, ami a valóságban valami funkcionális, és az ok és okozat hasonlóságával vagy nem-hasonlóságával szemben teljesen közömbös: a pusztá látás teremtővé-válását, amely egyébként erejét csak más forrásokra támaszkodva és ezek által közvetítetten vegyíti a lét áramlataiba. A látási folyamatnak a művész tevékenységében megjelenő eme önálló és önértékű továbbfolytatódása mindazonáltal jól láthatóan megfelel a művészi látás önállóságának, ami a közönséges látásban nincs meg. A látás itt úgy-

szólván izolált a gyakorlati, a nem optikai célokkal való összeszővődésétől, kizárólag a maga legsajátosabb törvényei szerint működik; úgyhogy a művész látását joggal nevezhetjük teremtő látásnak, – végsősoron azonban csak az éppen általa megjelenő módosulásokon keresztül különböztethető meg az egyáltalában vett emberi látástól.

A fordulatot az hozta, hogy nem bizonyos tartalmak hozzák működésbe a látás-funkciót, hanem a látásfunkció alapján, és rajta keresztül kreálódnak a tartalmak; sarkosabban kifejezve: általában azért látunk, hogy éljünk, a művész ezzel szemben azért él, hogy lásson. Persze nem szabad elfelejtenünk, hogy mindig és mindenütt az egész ember lát, nem pedig csupán a szem mint anatómiailag elkülönült szerve. Ha mármost a művész szeme valóban megkülönböztetetten autonóm és kizárólagos módon lát, ebből még nem következik, hogy szeme nagyobb mértékben elvonatkoztatna a tulajdonképpeni élettől, mint más embereké. Éppen fordítva: az alkotóművésznél az élet nagyobb hányada emelkedik be látásába; itt nagyobb az esély arra, hogy az élet egésze becsatormázzódjon. A művész csak másodlagosan és úgyszólván technikailag lát többet életében, mint más; elsődlegesen és lényegileg látásában többet él meg; ami éppen a fent jelzett fordulatnak a kifejeződése: egy a reális életen belüli és a reális élet céljainak alávetett forma azért képes egyfajta ideális világot létrehozni, mert már nem a vitális rendbe illeszkedik bele, hanem maga határoz meg és hoz létre egy olyan rendet, amelybe most már (valóságként, képzetként, képként) az életnek kell beleilleszkednie.

A gyakorlati empirikus látás és a művészi látás illetve megformálás közti itt említett viszonynak csupán egyik jellemvonását említtem. Minden optikai észlelés közvetlenül a korlátlan lehetőségekből való választás; a mindenkori látómezőn belül mindig olyan motívumokat emelünk ki, amelyeknek a pusztá optikaihoz (amelyben csak az egyes pontok jelennek meg) csak kivételes esetekben van közük; az észlelés számtalan mozzanatot figyelmen kívül hagy belőlük, mintha nem is léteznének; minden egyes tárgyban sok olyan oldal és meghatározottság is jelen van, amelyet tekintetünk figyelmen kívül hagy. Szemléleti világunk tehát nem csak pozitíve meghatározható fizikai és pszichikai aprioritások által formálódik, hanem szakadatlanul negatív módon is. Anyaga tehát éppenhogy nem az, amely a valóságban jelen van, hanem a maradék, az, amely a számtalan lehetséges alkotórész kiesése után hátramarad, – ami persze igen-csak pozitív módon határozza meg a formákat, az összefüggéseket, az egész egységformájának a kiképződését. Ha tehát egy jelentős modern festő azt mondta: az ábrázolás elhagyás, ennek az igazságnak a másik oldalról az az előfeltétele, hogy a látás elhagyás. Amennyiben az egyáltalában vett művészi folyamatot ebből az irányból közelítjük meg, úgy ez a folyamat – az intenció fent említett teljes átfordulásán belül – nem más, mint annak a módnak a folytatása és mintegy szisztematikus elmélyítése, ahogy a világot egyáltalában észleljük. Az „elhagyás” itt a művészet funkcionális velejárója, míg a gyakorlatban egyfajta kellemetlen szükségszerűség. A művész – ahogy az előbb már utaltunk rá – többet lát, mint a többi ember: ami azt jelenti, hogy sokkal nagyobb anyaggal kell rendelkeznie, mint másoknak, mert sokkal többet kell „elhagynia”, és mert a művészi alkotás számára a látottak (szemben az étellel) nem csak pusztá *elemet* képviselnek, amelyet a rajta kívüli életcélok már eleve meghatároznak. Valójában tehát, látó emberekként, mindannyian félúton álló, embrionális festők vagyunk, ugyanúgy, ahogy megismerő lényekként embrionális tudósok. Mindazonáltal

tal az ez alapján pusztán fokozatának tűnő különbség nem szabad hogy arra csábítson minket, hogy az ideális alkotást az életfolyamat pusztán fokozati elmélyítésének tekintsük.

Hogy ebben a jelentésben az életrealitás a művészet ősfarmájaként lép fel, az az ily módon exemplifikált szubjektív esetek mellett objektív esetekben is kifejeződésre jut. Primitív népek művészi alkotásai gyakran úgy jönnek létre, hogy pl. egy kő véletlenül ember- vagy állatformára emlékeztet, és az emberek, most már tudatosan, ezt a hasonlóságot egészítik ki pattintással, színezéssel, vagy más eljárás segítségével. Az első egy asszociatív-pszichikai esemény, az optika és a fogalmiság összeszővődéseinek egyike, amelyhez hasonló jelenségek lépten nyomon felbukkannak a gyakorlati életben. Felületesen nézve mármint a hasonlatosságnak ez a pontosított kimunkálása csupán a fenti analógiaképzés fokozati továbbvitele. Lényege szerint azonban itt elvi jelentőségű fordulat következett be. Miután az adott alak a lelki folyamat lejátszódása során pl. egy hal képének kialakulásához vezetett, ez a kép aktívvá válik, csak rá jellemző törvényeknek megfelelően, önmaga alapján hozza létre a látható alkotást. Az első mozzanatban a kőalak vezetett a hal eszméjéhez, utána azonban a hal szemléleti képe (Idee) a kőalakhoz. A látási folyamatnak – miután a külső és véletlenszerű valósággal való összekapcsolódásában egyfajta formaészleletet alakított ki – megszakad az önálló, irányító szerepe: az alkotásnak mint halnak a látványa itt már nem a meghatározott, hanem a meghatározó. Persze a látás csak az alapján hozhatja létre a művészi alkotást, hogy a vitális praxis egyáltalában biztosította már a forma-nyereséget. A ki-metszés, az értelemadás, az egységesség válik magáértvalóan döntővé, azok a mozzanatok, amelyek csak azért jellemezhetik az objektív természettel szemben „látásunkat”, mert ez a látás gyakorlatilag csakis így realizálódhat; az élet nem tartja fenn a formát, feloldja az egyébként általa közvetített életkapcsolat léttartalmait, hogy szu-verén módon formálódhassanak újjá; ezáltal válik megragadhatóvá egyrészt a szabadság érzése, amely mind folyamatát, mind eredményét tekintve mindenféle művészetben bennerejlik – hiszen a szellem csak itt terem valóban *ex solis suae naturae legibus* –, másrészt csak ezáltal jelenhet meg az életfolyamat tartalma – amennyiben tisztán természetyszerűségében és világba-fonódottságában lép fel – a műalkotás ősfarmájaként.

A tisztaság és az ártatlanság érzése, amelyet a művészet alapvető jellegzetességének tarthatunk, bizonyára a művészetnek a világodottságoktól való fent jelzett függetlenségével függ össze, amelyeknek problematikájába és értékesetlegességébe alkalmasint a látást és a hozzá kapcsolódó tevékenységet is mintegy belemossuk. A művészet a leg-visszataszítóbb jeleneteket is ábrázolhatja: mindazonáltal csak annyiban sajátja ez a jelleg, amennyiben megélt, amennyiben tehát tartalma teljesen más meghatározás alá esik, mint a pusztá látás. A művészet említett tisztaságát valószínűleg hamisan ítéljük meg, ha pozitív érülethez kapcsoljuk, – ahogy pl. az erkölcsi vagy a vallási tisztaságot. Ez utóbbiaknál az élet tisztaságáról van szó, a művészet esetében ezzel szemben az élettől való megtisztultságról. Ezért tiltakoznak a művészek a moralizálás vádjá ellen: egyáltalán nem érzik találva magukat azoktól a szemrehányásoktól, amelyek csak az *élet* formájára vonatkozhatnak. Hiszen közömbös, hogy mennyi élet áramlik be a művészi alkotófolyamatba, és hogy mennyi áramlik ki belőle: mint művészi alkotófolyamat le van oldozva az életről (amelyen belül a látás mindenestre csupán egy

mozzanat a többi között), egyfajta látásmód, és a látásnak „tisztá”, azaz minden élet-szövedéktől elválasztott teremő konzekvenciája.

A művészi szemlélet – a szemlélési folyamatnak mint olyannak a háborítatlan uralma – egyáltalán nem fogható fel absztrakciónak, sokkal inkább a gyakorlati-empirikus szemléletet kéne annak tartanunk. Hiszen éppen azért kell ezt a *szemléleti* jelenségek mint olyanok minden más esetétől és konzekvenciájától elhatárolnunk, mert a dolgok nem-művészi képbe egyáltalán nem szövdőnek szemléleti beállítottságok, asszociációk, centrifugális jelentések, és mert, mint a sok-sok koordinált eszköz egyike, csupán gyakorlati célokat szolgál; a gyakorlat nem használja fel az egész dolgot, hanem szemléletének csak azt a darabját, amely teljesen másfajta céljaihoz szükséges.

A gyakorlati összefüggésekben a szemlélt dolog az élettotalitással forr egybe, és éppoly kevésbé számít töredéknek, ahogy egy élő tag sem az élő test „töredéke”; a művészet területén azonban, tisztán szemléletként, puszta töredéknek számít, olyan-nak, ami szemléletté válásának lehetséges totalitásából való levonása által jött létre. De a műalkotásnak ez az értelmezése azt is érthetővé teszi, miért kevésbé megtevésző a műalkotás, mint más valóságképek. Tárgyunkhoz való viszonyunkat („helyesként” vagy „tévesként”) értelmezzük, és bármilyen garanciákkal bátyázzuk is körül, soha nem zárható ki az a lehetőség, hogy megféléseünkben tévedjünk. Kétségtelen, hogy a műalkotás is magába illeszti az objektumot, és a maga gondosan ápoló anyagává teszi. De ha ez egyszer már végbement, a művészeti alkotás teljesen visszahúzóódik önmagába; a továbbiakban minden saját egyéni formája alapján történik, és semmi nem áll vele szemben, amihez hasonlítható lenne, vagy ami (ahogy ezt a relációt egyébként hívni szokták) művészi jelentését bármilyen módon érintené. Csak az *élet* művészen kívüli érdekei tehetik a műalkotásnak a modellhez való morfológiai viszonyát fontossá. Mivel azonban a műalkotás tiszta értékét egyedül immanens művészeti minőségek adják, és a külső objektumról mint olyanról, mint valóságról, semmit nem akar mondani, egyáltalán nincs is lehetősége rá, hogy a valóságot illetően tévedjen; itt hiányzik az a korreláció, amely által a műalkotás illúzióvá válhatna, és amely a valóságelképzelés vonatkozásában (mind az életben, mind a tudományban) a tévedés lehetőségét hordozza.

A reális, az életbe beleszövdő kép *művészi képbe* való átfordulásának radikalizmusát – művészi képbe, amely a megélt valóságsszemléletet a tiszta szemléletforma, ennek belső törvényei és ingerei szolgálataiba állítja, és éppen ezáltal engedi az egyáltalában vett műalkotást mint olyat is létrejönni – egy periférikus és difficilis eset kapcsán is éreztetni szeretném.

Az ősi japán teácsészék (amelyek ma már múzeumi tárgyak) gyakran finom arany vonalakkal vannak behálózva, amelyekkel repedéseiket vagy töréseiket reparálták. Az európai szem számára ezek a köedénydarabok eleinte rusztikusnak hatnak, sőt durvának és esetlegesnek, és csak hosszabb ismerkedés során tárul fel szépségük és művészi mélységük. De akkor sem a szokásos értelemben vett „műalkotásokként” jelennek meg előttünk, hanem úgy hatnak, mintha középben állnának a véletlenszerű természeti tárgy és a stilizált műalkotás között, és jellegzetes egységformájukat európai esztétikánk nem tudja kategóriába foglalni. De nem is a naturalista művészet szintézisformájával állunk szemben, hiszen nem az ábrázolt tartalom, hanem a képződmény közvet-

len létezése a természetszerű. Színhatásában és megmunkáltságában mindig természeti benyomást kelt: egy kőre, egy halpikkelyre, fakéregre vagy felhőfoslányra emlékeztet; mindazonáltal mégsem naturalista utánzat, hanem – mivel ezt az idegenszerű benyomást csak szimbolikusan fejezhetjük ki – azt az érzést kelti, mintha a természet az optikai és a taktilis elemeket, amelyeket az említett tárgyakból előcsal, bármelyik variációban, egy japán kezét felhasználva fejlesztette volna ki. Miközben mármost bennük a repedések és a lyukak valami tisztán természetileg véletlenek, és kezeletlen állapotukban magátólértetődően így is hatnak, az őket követő aranyvonalak (egyfajta praesabilita harmonia-nak megfelelően) meglepően sok esetben, mind az irányra, mind pedig a felület felosztására nézve, egyfajta valóban elragadó, művészileg teljesen tökéletes képet adnak, annyira tökéletes képet, hogy legtöbbször nem is nagyon akarunk hinni a repedések véletlenszerűségében.

Elvünk talán sehol sem jelenik meg markánsabban, mint éppen itt, ahol a művészi folyamat a lehető legszorosabban a természet-látáshoz csatlakozik, és szabadsága csak az aranyvonalak szélességének, domborúságának és tónusának megválasztásában nyilvánulhat meg. A lehető legközvetlenebb módon fordul itt át az, amit a művész lát, abba, amit tesz. Mindazonáltal a benyomásnak a természetileg meghatározott empirikusból a kétségtelenül művészi-formaiba való átfordulása egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy itt valamilyen elvi fordultnak kellett bekövetkeznie. Amíg a csésze repedése a maga eredeti formájában áll fenn, optikai képét is csak a szintetizáló látási folyamat hozza létre: így kizárólag tisztán természetileg, és tekintetünknek a természetileg adotttal való összefonódottsága által meghatározott. A továbbiakban azonban az így létrejött optikai forma átveszi a művészi aktivitás irányítását. Ha az adott valóság látása (életünknek a vele való összefonódása által meghatározva) a művészet ősforrása, és művészet csak annyiban jön létre, amennyiben a látás leoldódik erről az összefonódásról, és a teremtető ember életét már eleve a maga autonóm ritmusa alapján szervezi, – akkor éppen ez következett be az empirikus, a valósággal való összefüggésében észlelt vonalkép vonatkozásában, amely a keramikus művész számára csak azért válhat zsinórmértékké, mert azt akarja, hogy a csésze így nézzen ki. A műalkotás a látott képnek a gyakorlati élettől való emancipálódása által jön létre, és ez az emancipálódás mármost egy új, a látás funkciójának engedelmeskedő kép megformálásában válik igazán produktívvá.

Ha ez a tényállás igaz, megoldódik az a gyakran emlegetett paradoxon, hogy a természet minden korszak számára olyannak látszik, amilyennek művészei mindenkori művészete azt előírja: a valóságot nem „objektíven” látjuk, hanem a művészek szemével. Mindegy, hogy ez-e a teljes igazság, – mindenesetre van benne igazság. Annak lehetősége azonban, hogy a művészet határozza meg látásunk módját, végülis azon alapul, hogy a művészetet meghatározza a látás. Csak miután világban való létünk kialakította a látást, a művész csak ezután emeli ki a látásfunkciót ebből az összefüggésből, és alakítja különös tehetséggé, – olyan önértékű képességgé, amely a dolgokat egy csak a látás által megteremtett összefüggésbe képes helyezni.

És mindez mármost visszahat az empirikus-világszerű látásra: a művészetnek a maga vitális ősfarmájából való létrejötte során az a híd is kiépül, amely aztán ismét összekapcsolja a művészetet az élettel. Mindannyian preegzisztenciális festők va-

gyunk; ezért vagyunk képesek arra, hogy miután a tényleges festők kiépítették számunkra az utat, kövessük őket. A művészek csak ritkán tévednek el, – ahogy a tudósok is, akik, ha a tapasztalat rendelkezésükre áll, ebből a tapasztalatból könnyen eljutnak a kauzalitáshoz, mint valamiféle tisztán önálló képződményhez, – mindez azonban csak azért lehetséges, mert maga a kauzalitás formálta meg ezt a tapasztalatot. A művészek nem kényszerítenek minket – ahogy a fenti paradoxon (ha a pusztá jelenséghez tartjuk magunkat) kimondja –, hogy egy általános, nem-művészi szemléletforma helyett – amellyel nélkülük a valósághoz közelítenénk – a sajátos, tisztán művészi szemléletmódot kövessük, csupán egy apriorinak a mindig különös formáját (amely a maga nem művészeti funkcionálásában amúgy is a művészet ősfarmája) határozzák meg. Mindez persze nemcsak a festészetre áll, hanem jól láthatóan pl. a költészetre is. Ha úgy érzünk, és úgy értünk meg dolgokat, ahogy a költők ezt számunkra elő-éreztek és előre-élték, akkor éppen erről van szó, hiszen a belső világ kiképzésében azok a kategóriák már eleve közrehatottak, amelyek a lelki anyag kioldása és önhatalmúvá formálódása folyamatában magát a „művészetet” is létrehozták.

Hiszen amit a szemléleti művészetekkel kapcsolatban mondtam, az a költészetre is igaz: mindannyian preegzisztenciális költők vagyunk. Csak arról nem szabad itt sem megfélekezünk, hogy ez a kifejezés ante datált, hiszen a kérdéses formák – az empirikus-gyakorlati életen belül hatva – még nem alkotnak művészetet, a művészetnek még csak egy „darabkáját” sem; nem fokozati, hanem lényegi másság kell ahhoz, hogy művészetté váljanak. A líra vonatkozásában mindenekelőtt a nyelvi kifejezésre kell gondolnunk. Ha a nyelvet pusztán olyan eszköznek fogjuk fel, amely az egyik személynek a másikkal való megértetését szolgálja, úgy tűnik, ebben a logikai folyamatban semmiféle művészszerűségnek nincs helye. Ez a helyzet ott, ahol csupán egy meghatározott tudattartalomnak egy másik tudatba való mintegy mechanikus áttöltéséről van szó, és ahol – intenciója szerint – az egyik embernek a másikhoz szóló beszéde semmilyen sajátos funkcióval nem rendelkezik. Ilyen esetekben természetesen megfelelő a távirati stílus. De már a beszéd céljai (a szóbeli ugyanúgy, mint az írásbeli beszédé), az előidéző és az előidézett képzet tartalmi megegyezésén túl, a felvevő lelki mozgásait is meg szokták követelni, amelyek logikailag nem kényszeríthetők ki, és – noha a hallottaktól ösztönözve – a tiszta dologi tartalom reprodukciójánál jóval nagyobb mértékben a hallgató spontaneitásán alapulnak. A hallgató a hallottakat egy bizonyos hangoltságban fogadja be: mély benyomást tesznek rá, vagy ellenkezőleg, csak egy pillanatig időznek benne; neki kell a helybenhagyás, a meggyőződés különös reakcióihoz, a gyakorlati konzekvenciák levonásához eljutnia, – mindezek logikailag nem a pusztá tartalomtól következnek, hanem mint valami újak és mások nagyrészt attól a formától függenek, amelyben ez a tartalom felkínálásra kerül.

Ha egyszer a „zene” fogalmát a lehető legtágabb értelemben fogjuk fel: mint a megnyilvánulás ritmikáját, mint az érzésnek a fogalmi rögzíthetőségen túli rezgését, mint a felkínálásnak a felfogóerőnk számára lekívánatosabb időbeli és dinamikus rendjét, mint egy lelkiállapotnak a közvetlen és folytonos átvitelét, amely egyébként a szavakban és a fogalmakban csak részlegesen és mintegy átszerkesztetten közvetíthető, – ha mindezt mint megnyilvánulásaink „zenéjét” fogjuk fel, azt minden esetben a gyakorlati célszerűségre vezetjük vissza. A költészetben azonban ez a forma önértékké vá-

lik; a szövegek már a megkívánt teljesség elérésével elnyeri értelmét, nem csak akkor, ha eszközként a rajta kívül fekvő célokhoz alkalmazkodó életbe helyeződik bele. Schopenhauernek ezért csak az élet felől nézve van igaza abban, hogy „a művészet egyáltalában a célokban rejlik”, – hiszen a művészet az életértelem vonatkozásában egyáltalán nem „cél”. A teleológia életkategória, nem pedig művészeti. Minden további nélkül belátható, hogy az említett formák, mielőtt az autonómiába-fordulást megélték, alkalmazási területüket sokkal konzekvensebben, egységesebben és radikálisabban átalakítják, mint ahogy vitális funkciójukhoz kötötten ez lehetséges lenne. Hiszen vitális funkciójukban a formák a pusztán eszközszerűség esetlegességével rendelkeznek, mások által előírt követelmények állandóan megtörik őket, és nem jutnak önmagukon nyugvó, önértékű fejlődéshez: töredékszerűeknek kell maradniuk, – persze nem az élet álláspontja alapján, amelyből valóságuk fakad, hiszen az élet folytonos áradatában feltehetőleg mindegyikük pontosan a maga hatékonyságának a mértéke szerint tölti be szerepét és a maga mértéke szerint jogosult, és túlzott jelentőssé-válása a tőle megkövetelt nem teljesebbé, hanem fogyatékosabbá tenné. Csak az új képződményhez képest (amely a maga önhatalma által jön létre), a művészethez képest jelennek meg az egyes életmozgások említett formái töredékeknek. Hogy oly gyakran hallunk az életről mint töredékről beszélni, amely csak a művészetben kerekedik késszé és egésszé, annak igaz értelme éppen ebben a formaelvben rejlik: a műalkotás csak azért lehet egész és elvileg önmagában teljes, mert teljes egészében olyan normák alakítják, amelyek megvalósulásukkal önmaguk értelmét maradéktalanul kimerítették, – miközben ezek mégis valami magasabbnak, az élet normájának mint olyannak vannak alávetve, amely számukra csupán változó és korlátozott megvalósulást enged; az egészként létező élet töredéknek mutatkozik, amennyiben részeinek mindegyike – autonóm teremtésében kieteljesülő formája felől nézve – természetesen csak egy töredékes rész. Ebből adódik, hogy fogyatékos művészetről két teljesen különböző értelemben beszélhetünk. *Fogyatékos* a művészet, ha jóllehet a művet teljes mértékben művészi intenció alakítja, és a mű mindvégig az autokratikus művészeti formák szigorú körülhatároltságán belül marad, – mégsem felel meg a művészet *immanens* követelményeinek: érdektelen, banális, vagy erőtlén. És létezik *fogyatékos művészet*, ha a mű, végletes károsodást talán nem is mutatva, még nem teljesen szabadította ki művészeti formáját az élettől való szolgai függése alól, ha még nem ment végbe abszolút mértékben e formáknak az eszközszerszerűségükből az önértékűségükbe való átfordulása. Ez az az eset, amikor valamiféle tendenciózus, anekdotikus, érzékileg excitatív érdek uralkodik az ábrázolásban. Ettől persze még lehet a műnek komoly lelki vagy kulturális jelentősége; hiszen ez utóbbihoz nem feltétlenül szükséges, hogy meghatározott kategóriák fogalmi tisztaságához kapcsolódjon. De mint művészet fogyatékos marad, amíg formái bármit is éreztetnek annak jelentőségéből, hogy az élet áramlataiba illeszkedik, – bármilyen mélyen és átfogóan emelte is magába ezeket az áramlatokat.

A költészet vitális formája mármost korántsem korlátozódik a nyelvi kifejeződésre. Ellenkezőleg, a látás belső és tartalmi artikulációja, amelynek segítségével a költői teremtés végbemegy, számtalan lelki aktusban „testet” ölthet, – az élet anyagát ezek felhasználásával igazítjuk az élet céljaihoz. Csak néhány példára szorítkozom. Mindigis az egyáltalában vett művészet sajátosságai közé sorolják (itt persze csak a költészetről

beszélünk), hogy nem az emberi egzisztenciák izolált individualitását, hanem valami-féle általánosságot, az ember-mivolt típusosságát ábrázolja, hogy számára ez vagy az az individuum csak valamiféle kép, vagy név lehet. Távolról sem biztos, hogy mindez elfogadható-e; mindenesetre, ha és amennyiben ez a helyzet, ez a körülmény látszólag ellentétbe állítja a költészetet a praxis eljárási módjával, amely az emberi jelenségeket a maguk valóságában, vagyis mindenkit mint individuális lényt, a maga meghatározottságának, pozíciójának, életértelmének egyediségében ragadja meg. Ezáltal azonban az emberről kialakított képünk, amelyet éppen gyakorlati vonatkozásai figyelembe vételével formáltunk meg, semmiképp sem látszik eléggé karakterisztikusnak. Ritkán tudatosítjuk teljesen, mennyire általános körben generalizáljuk és tipizáljuk az embereket, akikkel dolgunk van. Mindenekelőtt külsőleges, szociális tekintetben. Ha egy katonatiszttal vagy egy pappal, egy munkással vagy egy professzorral (nem foglalkozásai ügyeiben) érintkezésbe lépünk, őket nem egyszerűen individuumokként, hanem szinte magától értetődően ezeknek a generális állás- vagy foglalkozásfogalmaknak a példáiként szoktuk kezelni, és pedig nemcsak úgy, mintha ezek az egyénfeletti meghatározottságok a személyiség reális, és természetesen nem elhanyagolható elemeiként lennének hatékonyak. Meghatározó mozzanatként emelkednek az áradó életegység fölé, noha egyébként harmonikusan, a többi elemmel koordinálódva az életegységbe illeszkednek bele; ezek adják itt az érintkezés tónusát: nem a tiszta individualitást látjuk, hanem mindenekelőtt (és néha kizárólag) a katonatisztet, a munkást, olykor a „nőt”, stb., és a személyes meghatározottság gyakran csak mint ennek az általánosság-nak a speciális különbsége jelenik meg. Társadalmi érintkezésünk másokról kialakított képzeink eme struktúrája alapján megy végbe. De éppígy: ez a struktúra a szűkebb értelemben vett személyes sajátosságokat is maga alá szorítja. Bármennyire döntőnek is érezzük a páratlanságot és a természettel való kielemezhetetlen egységet; – mégha olyképpen képzeljük is el, hogy éppen a természettel való gyakorlati viszony hordozója, az individuum minden ineffabilitása mellett is még mindig valamilyen pszichológiai általánosság-fogalom tartalmaként, vagy ilyenek szintéziseként jelenik meg: okosként vagy butaként, álmatagként vagy energikusként, derűként vagy szomorúként, nagyvonalúként vagy pedánsként, vagy ahogy a generalizálások egyáltalában megjeleníthetők, a generalizálások, amelyek éppen általánosságjellegük folytán mutatják, hogy mindig valamilyen ellentétpár osztozkodik egy fundamentális lelki energia lehetséges irányain.

Tudatában kell lennünk, hogy az ilyen általánosságoknak egy mégoly átfogó hal-maza sem alkot olyan koordináta-rendszert, amelyben az egyéni személyiség egyértelműen rögzíthető lenne, és hogy ezekkel az általánosításokkal korántsem szakíthatjuk el a személyiséget legsajátabb gyökereitől; – az élet gyakorlatában mindazonáltal az individuálisnak az általánosba való ilyesforma átfordítását mégsem kerülhetjük ki. És végül, a másik emberről alkotott képzet a másik ember tulajdonképpeni realitásának az átformálását is magában rejt, ami ezáltal mintegy az ellentétébe fordul át. A velünk szemben álló embernek a realitását (alkalmasint még saját magunk realitását is) elkerülhetetlenül úgy észleljük, hogy az egyenként megjelenő egyedi vonásokat egyfajta összképpé egészítjük ki; hogy lényegi jegyeinek egymásutáni kibontakozását a „karakter”, a „személyes jelleg” egyidejűségévé projiciáljuk; s végül, hogy a kvalitatíve hiá-



nyost, csonkát, kifejeletlent, a személyiséget csak sejtetőt mintegy az abszolútságig fokozzuk; – mindenkit olyannak látunk (persze nem mindig, de bizonyára gyakrabban, mint ahogy tudatosítjuk), amilyen akkor lenne, ha úgyszólván teljesen önmaga lenne, ha jó vagy rossz irányban természetének, lényegének minden lehetőségét megvalósítaná. Mindannyian töredékek vagyunk; nem csak egy társadalmi típus, nem csak egy általános fogalmakkal leírható lelki típus töredékei, hanem úgyszólván annak a típusnak a töredékei is, ami egyedül mi magunk vagyunk. És mindezt a töredékességet automatikusan a másik ember pillantása egészíti ki azzá, ami egyébként teljesen és tisztán sohasem vagyunk. Miközben az élet gyakorlata arra látszik szorítani, hogy a másik ember képét csak reálisan adott elemekből próbáljuk meg összeállítani, ha jobban megnézzük, ez a kép éppen a fent említett kiegészítéseken nyugszik, valamint – ha úgy tesszük – annak a típusnak az általánosságához közelítő idealizálásokon, amelyben másokkal osztozunk, vagy annak, amelyben senkivel sem osztozunk. Így aztán – ahogy felfogásaink empirikus relativitása mindenütt két abszolútság között helyezkedik el – a másik embert mindig az általánosság abszolútsága és saját egyéni szubjektum-szerűsége közé állítjuk, – amelyek egyikének sem felel meg valójában.

Semmiféle további fejtegetés nem szükséges ahhoz, hogy kimutassuk: mindenféle költői, és egyáltalában, művészi emberábrázolásnak a prototípusa éppen a felfogásnak ez az életfolyamatban mindenütt jelenlévő módja. A szociológiai és pszichológiai értelemben vett általánosítások teremtik meg azt az alapot, amelyre az érintkezés és a társadalmi viszony támaszkodik; az individualitásnak ez a perfekcionált képe bizonyos mértékig sémául szolgál, amelybe a személyiség empirikus vonásait és cselekvéseit (mindegy, hogy tényleg erre vezethető-e vissza) belehelyezzük, és ez teszi csak számunkra az embert számításaink és elvárásaink szilárd tényezőjévé.

A művészi kép ehhez képest teljesen másképp jön létre: itt többé már nem arról van szó, hogy ezeknek a kategorizálásoknak a felhasználásával tegyük a másik embert életfolyamatunkba illeszthetővé; a művészi szándék arra irányul, hogy az emberi karakternek, az emberlét lehetőségének a maga sajátos formáját megadja. A legtokéletesebb költői alkotásokban, amelyeket ismerünk, Dante és Cervantes, Shakespeare és Goethe, Balzac és C. F. Meyer alkotásaiban, ezek olyan egységben jelennek meg, ami csak az itt jelzett ellentétes mozzanatok egyidejűségéként fogható fel: ezek az alkotások egyrészt teljesen általánosak, mintha az individuum, amelyre vonatkoznak, beleolvadt volna egy típusos kontúrbá; bennük csak az emberiség általános életének érverése érzékelhető; másrészt egészen addig a pontig leásnak, ahol az ember végül teljesen önmaga, le a forrásokig, ahonnan élete a maga abszolút önmagára-állítódottságában és felcserélhetetlenségében ered, és amelyből kiindulva aztán egyedül a maga empirikus alakulása alapján éli meg másokhoz való hasonlóságát és általánosíthatóságát.

Egy teljesen más területről származó, másik esetet is megemlítek. Az érzületkategorikák közül (amelyeknek perspektíváin belül az életmateria megjelenik) a költészet kettőt szemelt ki, hogy a többinél gyakrabban öntse művészi formába: a vágyakozást és a rezignációt. A beteljesülés pillanatai, amelyekben az életakarat és tárgya közvetlenül áthatják egymást, a költészetben nemcsak ritkábban fordulnak elő, de még ritkábban nyernek valóban művészi megfogalmazást. Ennek az lehet az oka, hogy a vágyakozás és a rezignáció (vagy egyszerűbben szólva a remény és a lemondás) olyan távol-

ságtartás-mozzanatot hordoznak, amely a művészeti távolságtartásnak és objektiválásnak mintegy előképe. Ha nem csalódom, a nyelvhasználat affelé hajlik, hogy a vágyakozást és a rezignációt „költői érzületeknek” tartsa és nem tudom, mivel magyarázhatnám ezt az affinitást, ha nem az élet kiteljesedett egész-mivoltától való sajátlagos távolsággal, ami jellemzi őket. A vágyakozás és a rezignáció vonatkozásában az időfolyam – mégha teljesen különböző értelemben is – bizonyos mértékig nyugalmi helyzetbe jut; a lélek valahogy mindkettőnél tülemlkedik az idői kötöttségen (ahogy ezt egy vonatkozásban Goethe megfogalmazza: „Ami az enyém, messzetűnni látszik, és az lesz valós, ami elillan”), és ezzel éppúgy megteremti az időhöz való művészeti viszony ősfarmáját, ahogy az eredetileg teljes életből való kiszorultság (amely mindkét affektusban jelen van) azt a művészet előttes szférájába állítja. Mindazonáltal e látszólag külsőleges kontinuitáson belül radikális fordulat megy végbe: a valóságos életben az váltja ki a vágyakozást és a rezignációt, hogy az élet intenzív közvetlenségétől elszakadtunk, – a költészetben fordítva: azért kutatjuk különös előszeretettel ezeket az affektusokat, mert éppen ezek teremtik meg számunkra a művészileg megkövetelt distanciát. Ez az affektus mármint, amelyet az élet mint az érintetlenségnek, a távolságtartásnak az eredményét hozta létre, a maga részéről most azért válhat centrummá, mert ez felel meg leginkább a művészet előírásainak.

A távolságtartás más vonatkozásban is fordulópontot jelent az empirikus élet és a költői idealitás között. Gyakran emlegetik, hogy a múlt személyei és eseményei különösen előnyösen használhatóak fel művészi ábrázolásra, mind az eposzban, mind pedig a drámában. Ténylegesen már az a mód is a művészet ősfarmájaként fogható fel, ahogy a múlt mint olyan számunkra megjelenik: a gyakorlati érdekekről való leoldozottság, a lényegesnek és a jellegzetesnek a háttérbe szoruló jelentéktelenségek mögüli felragyogása, az az erő, amelyet a szellem (egészen másképp, mint a közvetlen valóság vonatkozásában) a matéria elrendezésében és képpé formálásában mutat, – a történeti emlékezetnek mindezek a vonásai a művészet lényegi alakítóivá válnak, amint az adott anyaghoz idomulnak. Ugyanez megy végbe, csak kevésbé végletes formában, a történetírásban mint tudományos képalkotásban is. A történetek megélt anyagát a történetírás is ugyanilyen kategóriák segítségével formálja ideális, az életen tülemlkedő képződménnyé; csak benne a *tartalom* nagyobb igényeket támaszt a véglegesen megformált eredménnyel szemben, mint a művészetben: éppen ezért a történetírás átmeneti formát képez az élményszerű emlékezet (amelynek kategóriái embrionális állapotban vannak meg benne) és a (historikus) költészet között. A történetírás és a művészet közti kapcsolatot úgy szokták felfogni, mintha a művészi formák és minőségek magáértvalóan már eleve adva lennének, amelyeket aztán a történeti kép felvázolására használnak fel. Pszichológiailag, vagy a két terület genezisést illetően lehet ez a helyzet, de az ideális lényegi kapcsolat más természetű. Hiszen itt a történelem nem csak tudományosan-módszertanilag vizsgált valamiként jön számításba, hanem annak előképeként is, ami számára a formákat szolgáltatja: a megélt és zárt képekben áthagyományozott múltnak az egész életünkön töretlenül végighúzóódó megjelenítése. És ez a szakadatlan élmény nem előfeltételez semmiféle művészetet: közvetlenül ama kategóriák által meghatározott, amelyek az életet szolgálják, és töredékesek, és csak akkor hozzák létre a művészet területét mint olyat, ha középpontivá válnak, és az anyagot maguk alá rendel-

lik. E felől a legvégső réteg felől nézve nem a művészet a történelem kötőanyaga, hanem fordítva: a történelem, a maga legsajátosabb szükségszerűsége folytán jelenik meg a művészet második ősfarmájaként, aholis az első a történeti emlékezetnek az életben belül létrejövő formája.

Ha az élet és a művészet viszonyát ebben az alapformában ábrázoljuk, megbékélésre jut a motívumoknak illetve elrendeződéseknek az az ellentétessége, amely az eszme lényegi természetét belső ellentmondással fenyegeti. Ha változó történeti-pszichológiai teljességgel is, mind a művészet, mind a tudomány, mind a vallás fejlődése a természetes empirikus élet folyamatai alapján, illetve azokon belül követhető nyomon; az ideális képződmények észrevétlen átalakulások folyamatában emelkednek ki a nem-ideális képződményekből; az egyes jelenségeken mint olyanokon nem látszanak abszolúte éles törések, elvileg nem jelölhető meg az átfordulás pontja. Ennek ellenére ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a fordulat elvben fennáll, hogy a művészet, és egyáltalában az eszme, önnön fennállásának értelmét és alapját éppen abból meríti, hogy ő maga az életnek ez a „másikja” (Andere), hogy lényege szerint nem más, mint az életből, az élet praxisából, annak véletlenszerűségéből, időbeliségéből, a célok és az eszközök végnélküli összekapcsolódásaiból való kiszabadulás. Ha mármost felismerjük, hogy mindezen közben olyan átformáló erők vannak jelen, amelyek az alakzatokat a maguk eszközkénti állapotából az átmeneti ponton egy másik állapotba juttatják: autonóm és végérvényes alakzatok kialakulásához vezető erőkké válnak, hogy ezek az önértékű, ideális képződmények létrejöhessenek, – akkor mindkét követelménynek eleget tettünk. Végére is, a külső jelenség felől megközelítve a dolgot, csupán arról van szó, hogy bizonyos állandóan jelen lévő és különböző mértékben mindig is ható átformálási módok válnak egyeduralkodóvá; ez teszi azt is érthetővé, hogy nem mindig vonható meg élesen a határ az élet és a művészet képződményei mint adottságformák között, hogy ezek itt is, ott is átnyúlnak egymásba, hogy pl. a mindennapok beszéde nyelve észrevétlenül költészetté alakul, és ugyanígy: a látás empirikus formája művészi látásba fordul át. De éppen, mert lényegi különbség van az *intencióban*: hogy ezek a megformáltságok az életanyag és ennek átláthatatlan áramlása eszközének mutatkoznak-e, vagy fordítva, önértékekként magukba szippantják-e ezt az anyagot, és ezáltal végérvényes képződménnyé teszik-e, – nos éppen ezért a természeti-valóságos élet és a művészet közti különbség, sajátos értelme szerint, végeredményben radikális különbség. Mivel maga a folyamat egyik esetben sem más, mint egy meghatározott anyagnak egy meghatározott formába préselődése, és a különbség csak annyi, hogy minek kell eszköznek, és minek végső értéknek, tehát egyúttal tisztán bensőnek lennie, és csak ebben mutatkozik meg, hogy a formák az esetlegesből, a töredékszerűből, a heterogénből valami uralkodóba, teljesbe, végérvényesbe mentek át, – ezért a jelenségek kontinuitása többé nem áll ellentmondásban értelmük közvetítés nélküli átfordulásával, hanem éppen a kettő egyesülésében nyilvánul meg a viszony alapstruktúrája.

Persze ezáltal az is érthetővé válik, miért érezzük a kiemelkedő műalkotásokban fokozottabb mértékben azt, ami tisztán műalkotás. Ha a művészeti formák az élet mozgásaiból és produktivitásából erednek, az egyes esetekben annál erőteljesebben, jelentékenyebben, mélyrehatóbban fejtik ki hatásukat, minél szélesebb és gazdagabb az

élet, amely hordozza őket. Szükség van persze valamilyen közvetítésre is, amit talentumnak szoktunk nevezni: hogy ezek a formák nem csupán arra rendeltettek, hogy az életet szolgálják, hanem valamiféle individuális erő következtében egyáltalában képesek beteljesíteni a világanyag önhatalmú formáihoz való fordulást. E speciális talentum hasonló mértékével bírók esetében mármint az a döntő, mennyire intenzív és gazdag az ezekben a formákba beáramló élet. De most már nem árasztja el ezeket sajátos gyakorlati céljaival, hanem felgyülemlik bennük, úgyszólván átadja nekik erejét, hogy aztán ennek az erőnek a segítségével és mértékében fejtsék ki hatásukat a maguk törvényei szerint. Ha ez a megalapozó élet erőtlenné és szűkkörűvé, csupán valamiféle modoros művésziességévé, tisztán technikai teljességgé jön létre. Ellenkező esetben viszont az a benyomásunk, hogy a mű összejelentése nem merül ki pusztán művészi értékében, hogy ezen túl valamilyen tágabb és mélyebb jelentés is meghúzódik benne. Ha mindez igaz, ez a benyomás nem a ható tényezők dualizmusára, hanem éppen fordítva, egységes fellépésükre utal. Az élet, a maga biológiai és vallási, lelki és metafizikai jelentésével együtt, nem a művészi formán túliból gyakorol hatást a műre; ezek a formák magának az életnek a formái, amelyek persze emancipálódnak az élet mint valamiféle teleológiai meghatározott folyamat alól, de dinamikájukat és gazdagságukat (amennyiben ezek valóban jelen vannak bennük) éppen ettől az élettől kapják. A több-mint-művészet, amely minden nagy műalkotásban megmutatkozik, ugyanabból a forrásból ered, amelyből maguk a műalkotások is (most már tisztán ideális, életmentes képződményekként) származnak. Ezekbe a belőle származó formákba (még ha azok végül is objektív, sajátosan egyéni jelentésükben hatnak is) az élet saját jellegzetességeit ülteti át, tehát rajtuk keresztül is meghatározható lesz, mint egy olyan valami, ami a formákon innen vagy túl áll; ugyanúgy öröklődik meg bennük, ahogy azok általa vitalizálódnak.

A vallási „világ” kialakulásával kapcsolatban ezen a helyen megelégedhetünk egy sajátos fejlődési folyamatra való utalással, és nyugodtan eltekinthetünk azoknak a kérdéseknek a tárgyalásától, amelyek a vallás „lényegére” vonatkoznak. Csupán azt kell rögzíteni, hogy a vallás *emberi* magatartásmód, – édesmindegy, milyen metafizikai összefüggésbe ágyazódik bele, mennyiben irányul valamilyen transzcendenciára, vagy mennyiben határozódik meg azáltal. Tényszerűen számtalan (részben a lelki életen belüli, részben emberek közötti) életviszony van, amely közvetlenül, önmagától vallási jellegzetességű, anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is valamilyen tételes vallás által feltételezett vagy meghatározott lenne; a „vallási” kifejezés csak annyiban alkalmazható rájuk, amennyiben valamilyen egyébként ismert vallás analógiájára képzeljük el őket, és bennük – annak ellenére, hogy magánvalóan nem vallásilag, hanem tisztán vitálisan hangoltak – most már vallásinak nevezhető jellegzetességeket vélünk felfedezni. Ha az empirikus életben egy emberben „hiszünk”; ha a hazához vagy az emberiséghez, a „kiemelkedő” vagy a szeretett személyiséghez való viszonyunkban az alázatnak és a felmagasztalásnak, az odaadásnak és a kívánságnak, a távolságtartásnak és az egybeolvadási vágyunknak a sajátos keverékét vagy feszültségét megéljük; ha tulajdonképpen állandóan kiszolgáltatottnak is és autonómnak is, függőnek is és önértékűnek is tudjuk magunkat, ha nap mint nap homályos vágyak és a többi embernek való meg nem felelés rossz érzése hajt minket, – mindjárt előtérbe lép a vallás érzése, mivel

ezek az állapotok és affektusok, a maguk evilági táptalajukból kioldódva, bizonyos mértékig abszolútizálódnak, és önmagukra támaszkodva megteremtik a maguk abszolút tárgyát. Bizonyos, hogy ez a folyamat is pszichológiailag észrevétlen átmenetek formájában megy végbe, de végeredményben és lényegileg isten nem más, mint „maga a szeretet”; a hitnek és a vágnak, a reménynek és a függősegtudatnak a feltétlen tárgya; nem olyan valami, amivel eggyé válni akarnánk, és amelyben kielégülést keresnénk. Mivel ezek a szenvedélyek – a földi élet felől nézve – , tárgyatlanná válva, a végtelenbe sugárzódnak ki, ezért nevezzük tárgyukat, illetve azt az abszolútumot, amelyre kisugárzódnak, istennek. Talán itt megy a legtokéletesebben végbe a formába való átfordulás: a formák magukba emelik az életet, hogy tartalmainak közvetlen összhangot és melegséget, mélységet és értéket biztosíthassanak. Mindazonáltal eléggé megerősödtek ahhoz, hogy a továbbiakban már ne ezek a tartalmak határozzák meg őket, – tisztán ők maguk fogják az életet meghatározni; az általuk kialakított, az élet mértékei által már nem korlátozott tárgy veheti át az élet irányítását.

Az általunk ismert vallások történetének messze túlnyomó részében mindenféle vallási viszonyoknak (az áldozásnak, a rítusnak, a lelkesítő tevékenységnek, az imának, az ünnepeknek, az aszkézisnek, stb.) az az egyetlen értelme, hogy általuk isten kegyelmét elnyerjük, – legyen ez akár a földi élet meghosszabbításának, akár a síron túli élet elnyerésének a reménye. A maga hangoltsága, képződményei, technikája révén bármennyire különbözzön is ez a vallásosság a másfajta teleológiai eljárásoktól, végső elve szerint ugyanúgy koordinált, nem szakadhat el az a köldökzsinór, amely az élethez mint létalapjához köti, és bármilyen bensőséges, szublimált, fantasztikus tud is lenni az a „hasznosság”, amely ezeket a vallási magatartásmódokat jellemzi, e formák nem szakadhatnak ki teljesen a vitális-teleológiai összefüggésből. Ami az etnológia területén és az antik világban sokszor a csodálattal és nemegyszer az alázattal kapcsolatban feltűnik: hogy mennyire sűrűn vannak jelen (gyakran teljesen homogenizálódva) az életben vallási megfogalmazások, hogy mennyire sűrűn szövődnek az életbe, legalábbis mennyiségi értelemben, vallási elemek, – nos mindez éppen azzal függ össze, hogy a vallás még nem nyerte el az élet mindennapi kívánalmaival és érdekeivel szemben a maga tisztán magáértvaló létét; persze miután ez végbermegy, miután elnyeri egyéni és autonóm értelmét, megintcsak visszacsatlakozik az élet folyamatába. Az élet a vallást szervesen, mint formáinak egyikét hozta létre, de már eleve ez a forma határozza meg, hogy egy radikális átfordulás következtében a vitális összefüggésből kikerülve az önközéppontúság és az önértelmelemmel bírási állapotába jusson, és hogy ezáltal, a vallás eszméjén felépülve, egy egységes, önmagán alapuló világ létrejöhessen. Hogy az istennek csupán empirikus viszonylagosságok abszolútizálásai lennének, – az addig csupán aufklärta banalitás, amíg magáról az isteninek a lényegéről kell véleményt alkotni. Ha azonban az embernek az istenhez vezető útjára kérdezzünk – amennyiben ez az oda-fordulás az emberi-vallási területén realizálódik –, ennek döntő fordulópontja mindenestre a legbensőbb élet eme formáinak a maguk teleológiai, relatív tartalmaitól való elszakadása, és ezek abszolúttá válása; az a tárgy, amelyet ebben a tisztán ön-létben létrehoz, csak egy abszolút tárgy, az abszolútum eszméje lehet. A létre, vagy hitt meghatározottságaira vonatkozó kérdés nyitva marad, mint ahogy az is, nem marad-

tak-e vissza olyan meghatározottságok is, amelyek ezekre a formákra az empirikus összefüggésekből rakódtak rá, és amelyektől a velük fellépő idealitás-birodalom még nem szabadulhatott meg.

A vizsgálódást annak megállapításával kezdtem, hogy a „világ” egy olyan forma, amelynek segítségével a (valóságos, vagy lehetséges) adottságokat egységbe foglaljuk. Sőt, a csúcspfogalom alapján – amelyen ez az egységesülés végbemegy – az azonos materiából sokféle világ jöhet létre: a megismerés világa, a művészet, a vallás világa. Mindazonáltal a nyelvhasználat a világ fogalmát nem csak azon területek megjelölésére alkalmazza, amelyek eszméjük alapján önmagukon kívül semmik. A fogalomnak éppen ez a formai jellegzetessége engedi meg, hogy relatív totalitásokat, kis területű területeket is maga alá fogjon, feltéve, hogy e területek csúcspfogalma az egységesítés funkcióját ellátja. Így beszélhetünk a jog, a gazdaság, a gyakorlati-erkölcsi élet, stb. világáról. Ezáltal (az egységesen szétáradó értelem következtében) bizonyos lét-tartalmak zártáshoz, valamiféle autonómiához és belső önértékűséghez jutnak, ami e világok mindegyikét – ha lekicsinyítve is – ama mindentátfogó világ formai analogon-jává teszi. Ilyenné válnak akkor is, ha önmaguknak való elégséges voltak és objektív egyéni jelentésüket csak az élet és az eszme közti kiegyensúlyozott körforgáson keresztül nyerhetik el. Mindezen világok materiája az élet összefüggésrendszeréből születik, az élet organikus erői és többé-kevésbé mindent átszövő teleológiai szükségszerűségei hozzák azt felszínre; az életégészen belüli szerepét olyan meghatározott, jellegzetes formákban játsza, amelyek teljes egészében vitális jelentésűek. Csak ha ettől a vitális értelemről emancipálódnak, akkor nyerik el önértékűségüket, akkor jutnak olyan értékhez, ami csak rájuk nézve az, ami, és aminek végső instanciája fogja sajátos értelmüket megadni, ekkor veszik fel magukba azokat az erőket és tartalmakat, amelyek az élet további részében bennük pulzálnak. Ezek mármint a maguk részéről az életanyag formálóiaként lépnek fel, amennyiben annak affinitása van velük szemben, és az életanyag világgá-válása jelenik meg most (mindenkori vezéreszméjének megfelelően) végérvényes téloszukként; fenntartva, hogy ezek az elvileg végleges világok – ahogy a fenti kiemelkedő esetekben – ismét az élet folyamaiba és fejlődési folyamataiba merülhetnek vissza. Megkísérlem ezt az elvet néhány parciális totalitással kapcsolatban felvázolni. Mindenekelőtt a jog világával kapcsolatban.

Alkalmasint nem vonható kétségbe, hogy az a magatartásforma, amelyet jogszerűnek és a jog által kikényszeríthetőnek nevezünk, lényegében már azokban a társadalmi állapotokban is megtalálható, amelyek a jog fogalmát és a csak vele lehetséges intézményeket még nem alakították ki. A csoportok önfenntartásában ez a „jog” vagy mint egyfajta ösztön és magától értetődően gyakorolt szokás, vagy mint büntetéssel-fenyegetettség volt jelen. Mindenesetre feltételezhetjük, hogy a társadalmi közösségek és az egyének közti efféle magatartásformát a helyes, a jogosult értelmében vett „jogként” értelmezték. A követelmény mindazonáltal nem a „jogból” mint valamiféle realitáson túli eszméből eredt; ez a követelmény és teljesítése a közvetlen élet funkciói voltak; ennek céljait követték a csoportok, ha olykor furcsa utakon is. Ezzel a reális életszövedékkel kapcsolatban nem téveszthet meg minket, hogy a tilalmak és a parancsok nagyrészt (sőt, valószínűleg döntő részben) vallási szankciókkal fenyegettek. Hiszen az ilyen primitív állapotokban a vallási jelenségek (a totem és az imádott ősök, a fétis

és a környezetet benépesítő szellemek) éppen ennek a közvetlen életnek az elemei; még a magasra kiemelkedő isten is sokáig a csoport egy tagja marad. Éppen mert a „helyes” magatartás normájában még az összes később differenciálódó szankció (az erkölcsi ugyanúgy, mint a jogi, a vallási ugyanúgy, mint a szokásjellegű) elválaszthatatlanul ott nyugszik, ez a norma, ahogy követése is, organikusan és szolidárisan, mint funkcióinak egyike, a ténylegesen lefolyó életfolyamatba ágyazódik bele. Magának a „jognak” a lényegi természete azonban egészen más. Mihelyt létrejön, legyenek tartalmi (amelyek ebben az értelemben magukba foglalják formáit) bármilyen „célszerűek” is, nem a célszerűség lesz megvalósulásuk értelme, hanem hogy jogot képeznek. Már nem valamiféle eszköz, vagy technika, ami a végcél szempontjából közömbös lehetne; célszerűségének továbbra is fennmaradó tudata olyannyira nem csökkenti a jogi követelménynek mint olyannak ezt az új abszolútságát, hogy ez a követelmény még a célszerűség tudatos tagadása mellett is megőrződik: fiat justitia, pereat mundus.

A szellemi világok legbensőbb lényegének egyik paradoxája figyelhető meg itt is: a jogkategória tényleges hatékonysága az életben és az életből fejlődik ki, de attól a pillanattól kezdve, amelytől most már fordítva, jellegzetességei alapján ő maga határozza meg az életet, egészen az élet tagadásáig elmenően önmagára alapozza függetlenségét, objektív létezésének értékét. Minden bizonytalansággal van értelme, hogy a „jogban megnyilvánuló társadalmi célról” beszéljünk. Ez azonban csak a jog tartalmi meghatározottságaira vonatkozik, és arra a tényre, hogy a kikényszeríthetőség szankcionált formája jelen van. Hiszen mindkettő – a társadalmi élet teleológiájából eredően – a fejlődés minden stádiumában közös. A belső lényegi értelmet illetően azonban ezek a mozzanatok radikális fordulatot mutatnak. Mihelyt azt mondjuk, hogy valamilyen sajátos „jog” van jelen, vagyis olyan, amelynek azért kell teljesülnie, mert jog, – mindenféle teleológia elmarad: a jog mint olyan öncél, ami csak homályos kifejezés arra, hogy a jognak éppenhogy *semmilyen célja sincs*. A tartalmaiban, szankcionáltságában, társadalmi hasznosságában megnyilvánuló kontinuitás sem leplezheti el ezt az elvi jelentőségű átcsapást. Nagyonis kimutatható, hogy alkalmasint minden primitív jog túlnyomórészt büntető jellegű. Valamiféle objektív rend eszméje (amelyre nézve az empirikus viszonyok csupán általa szabályozott részek, vagy példák) eredetileg igencsak távol áll tőle. Egy olyan egyszerű norma is, hogy a tartozást meg kell adni, eredetileg nem objektív igazságossági követelményként lép fel, nem egy értéklogika megkövetelt realizálódásaként, hanem a meg-nem-fizetésnek, mint az adós meg nem engedett szubjektív cselekedetének az üldözéseként. Még a későrómai jogban is megmutatkozik ez a jelleg, hiszen a tisztán magánjogi kereseteknél sem egyszerűen a kérdéses pénztartozás odaátélése történt meg, hanem a becsstelenség elítélése is. Azon elv helyett, hogy a szerződést meg kell tartani, – aholis a személyeket mint személyeket, noha jogok és kötelességek hordozói, a szerződés teljesen figyelmen kívül hagyja, és a processzus végülis kizárólag a megkötött szerződésre vonatkozhat –, nos e helyett csupán az a sokkal közvetlenebb, az életszövedékbe sokkal immanensebb módon beépülő impulzus hat, hogy a jogtalan tettet elkövetőt meg kell büntetni. A legszorosabban összefügg ezzel, hogy a jog, fejlődésének kezdetén, lényegileg a „béke” megóvására irányul, és mindenekelőtt a közösségnek az egyéni erőszakoskodásban és annak nem kevésbé erő-

szakos egyéni elhárításában megnyilvánuló veszélyeztetését törekszik elhárítani: béke-funkciója – így is lehet mondani – eredetileg hangsúlyosabb igazságosság-funkciójánál. A közösség élni akar: ebből az akarathból és ennek eszközeként képződnek ki azok a formák, amelyek az egyesek magatartásait szabályozzák. Mindez azonban még ennyiben az összelet teleológiáján belül marad, ugyanúgy, ahogy az individuális élet magatartásmódjait is az összelet célösszefüggései szabályozzák, – itt is gyakran olyasfajta kényszer segítségével, amelyet a személyiség centruma gyakorol a periférikus egyedi impulzusok felett. A jog itt az élet formájában jelenik meg, így egyénfelettinek kell lennie; tulajdonképpen nem más, mint – ennek az intenciónak extrém kifejeződéséeként – az életteleológia technikai jellegű immanens megnyilvánulása. Innentől lép fel először az eszme formájában, anélkül, hogy a jelenségformában bárminek is meg kéne változnia: eredetileg az igazságosság csak azért volt jó, mert az életet szolgálta, most azonban az élet azért jó, mert az igazságosságot szolgálja.

Hogy a jog milyen határozottan kiemelkedik az változó összelet szövedékéből, hogy mennyire önálló alapra helyeződik, azt mutatja a szokással és az erkölccsel szemben megnyilvánuló különbsége, azokkal a jelenségekkel szembeni különbsége, amelyekkel eredetileg egybe volt olvadva; vagy méginkább: úgy tűnik, mindenféle társadalmi-gyakorlati fejlődés kezdetén, mindenütt, valamiféle egészen általános norma állt fenn, valamilyen differenciálatlan tudata annak, hogy egyáltalában minnek is kell lennie, mi is a „rend” követelménye, – meg kell vallani, természetesen vallási színezettel, és csak fokozatosan különültek el egymástól és jöttek létre belőle a jog, az erkölcs, a személyes moralitás különös alakzatai.

Ugyanakkor az *erkölcs* tartós kapcsolatban maradt azzal az életvalósággal, amelynek teleológiai vonulataiból ez az általános imperatívusz származik. A szokás és az erkölcs semmiféleképpen nem szakadhat el a szubjektumoktól, akik nekik megfelelően élnek. Természetesen elképzelhetjük őket a szubjektumoktól elvonatkoztatva, anonim formában is, de ebben az ideális önállóságban eltűnik igazi értelmük; *elvekként* is csak annyiban érvényesek, amennyiben az emberek a valóságban nekik megfelelően élnek, mégha kivételesen is. Létalapjuk nem önmagukban van, illetve nem valamiféle ideális, az élettől független valamiben; feloldhatatlanul összekapcsolódnak az élet fennállásával és céljaival. Az eszmébe való átfordulás, ami az önálló, egységes „világ” formáját eredményezi, és ami a jogot is létrehozta, itt nem megy teljesen végbe. A szokás és az erkölcs továbbra is az élet szolgálatában maradnak, az élet szolgálatában, amellyel szemben a jog – eszméje szerint – szuverénne vált. Csak azt nem szabad persze itt sem elfelejtenünk, hogy a jog, noha eszméje szerint autonóm, és az életet meghatározó, másfelől mégsem lép túl az élet körén.

Sőt, még a gazdaság területén is (persze a nagy eltolódások és fedések következtében csak a differenciálni képes szem számára felismerhetően) képes egyik-másik objektív, egy meghatározott fogalom által egységesített terület arra, hogy egy elvi fordulat segítségével kivonja magát abból az eredeti életösszefüggésből, amelyből formája létrejött. Biztos, hogy nincs még egy olyan gyakorlati komplexum, amely a primér életfolyamatokkal annyira egybeolvadna, mindennapi kényszerű követelményeihez annyira oda lenne láncolva, mint a gazdasági. Az éhség, és a többi szóba jöhető szükséglet, kikényszerítette kielégítésük formáit és ezeknek a formáknak a leggazdagabb és

legraffináltabb sokfélesége sem tesz lehetővé más értelmet, minthogy ezeket a szükségleteket lehetőleg célszerűen elégtésék ki. Hogy ennek során a gazdaság, annak eszközértékei, de különösen a pénz, pszichológiailag végérvényes, önálló célokká nőhetik ki magukat, mindez – ahogy már jeleztük – egyáltalán nem jelent elvi fordulatot; minden ugyanazon a körön belül marad, csak a pszichológiai hangsúly változik. Alkalmassint azonban valóban végbemegy a teljes átfordulás; a gazdaság valóban magáértvaló világ lesz, – mihelyt egyfajta tisztán objektív, tárgyi-technikai törvényszerűségek és formák szerint működő folyamattá válik, amelynek vonatkozásában az eleven emberek csak a folyamat számára immanens, belőle szükségképpen következő normáknak a hordozói, illetve megvalósítói; a gazda és a vállalatvezető nem különbözik a munkástól vagy a kifutófiútól: mindannyian a termelési folyamat rabszolgái. Fejlődésének kényszerű logikája nem kíváncsi a szubjektumok akaratára, nem kíváncsi az élet értelmére és szükségleteire. A gazdaság saját kényszerpályáján mozog, teljesen úgy, mint ha az emberek egyedül óerte lennének, nem pedig fordítva, ő az emberekért. Az összes világok közül, amelyeknek formáit az életfejlődés magából és magában kidolgozta, és amelyek aztán központjukat önmagukban szervezték meg, és uralni kezdték az életet, nos e világok közül egy sincs, amely eredetét tekintve annyira kétségbevonhatatlan módon és elválaszthatatlanul a legközvetlenebb élettel lenne összenőve, egy sincs, amely ennyire tökéletesen az élet teleológiájához lenne kötve, még csak utalást sem engedve valamiféle ezen túli sajátos értelem meglétére; ugyanakkor egy sincs, amely eme átfordulás után, a maga kíméletlen objektivitásával, démoni erőszaktételével (amely tisztán dologi logikáján és dialektikáján keresztül hat) annyira szembekerülne az élet tulajdonképpeni értelmével és sajátos követelményeivel – mint a modern gazdaság. Az életnek és az élettel-szembeniségnek (amely az élettől kapta célszerűen kiképzett formáit) a feszültsége itt végsőkig kiélezett formában jelenik meg, – persze úgy tragédiaként, mint karikatúraként.

Végül az etika területéről utalnék egy olyan jelenségre, amely az itt tárgyalt motívumot reprezentálja. A hipotétikus és a kategórikus imperatívusz közti kanti különbségtétel tulajdonképpen pontosan egybeesik az itt előadottakkal. Amit Kant szubjektív, erkölcsiségmentes ösztönzőnek (Triebfeder) nevez, pontosan az, amit a vitális teleológia mozzanataként említettem: egy természetes ösztön (Trieb), az empirikus életbeteljesítés maximumára törekedve, eszközt eszközre építve, amelyek közül nem egy tökéletesen megfelel a morál külsőleges gyakorlati igényeinek. Hogy néhány moralista szerint a „jól felfogott önérdék” azonos az erkölcsiséggel, az erre a mozzanatra alapozódik. De hogy az erkölcsiség mint eszme azáltal még nem valósul meg, ha a kötelességszerű úgy realizálódik, hogy az életfolyamat önmagából teremti elő az egyebek mellett kötelességszerű cselekedeteket, hanem csak azzal, ha a kötelesség önmagából, és egyetlen instanciaként határozza meg az életfolyamatot, – nos ezzel Kant a tárgyalt átfordulást a maga teljes radikalitásában kifejezésre juttatta. Mindez persze még nem jelenti a kötelesség-fogalom eme felfogásának, moralizmusa értékexkluzivitásának az elfogadását. A kanti megfontolásban mindenekelőtt nem játszik szerepet az a közvetítő mozzanat, amelyre itt utaltunk: számára pusztán véletlen és semleges egymásmelletti-ség, hogy a szubjektív-vitális célszerűségben belül olyan cselekedetek is fellépnek, amelyek tényszerűen erkölcsileg helyesek. Megfogalmazásunknak egy ilyesfajta félre-

értelmezését (Sinnlosigkeit) azonban (amely a kanti felfogásnak mélyen pesszimista vonást kölcsönöz) nem engedhetjük meg. Biztos, hogy a két esetben különböző motívumok hatnak. Csakhogy – az egyes esetekben megjelenő véletlenszerűségeken túl – elvileg kapcsolja össze őket, hogy az élet a maga sajátos teleológiai szükségyszerűségei alapján hozza létre azokat a cselekvési formákat, amelyek körül, mint valami tengely körül, magának az életnek forognia kell, és hogy ezután ezek a formák egyeduralgó eszmeként jelennek meg, és az életet, valamint értékét most már önmagukból határozzák meg. Kant azt hitte, hogy az ideális meghatározások abszolútságát a vitális meghatározások relativitásával szemben csak úgy mentheti meg, ha viszonyukat teljesen véletlenszerűnek állítja be. De éppen ebben mutatkozik bizonyos bizalomhiány ama abszolútság létérvényét illetően. Ha teljesen biztosak vagyunk benne, és valóban az érület önértékűen döntő bensőségebe helyezzük, semmiképp sem lesz kevesebb attól, hogy az élet az abszolútság által meghatározott magatartásmódokat (előzőleg vagy ugyanakkor) a maga relatív összefüggéseiből már létrehozta, és hogy empirikusan, illetve pszichológiailag ezen magatartásmódok motívumai között ki nem kristályosodott átmenetek is vannak.

Ezeknek a területeknek a tárgyalásánál nem azt kell kimutatni, hogy a döntő elv mindegyikükénél pontosan egyformán nyilvánul meg. Ellenkezőleg, minden területnek megvan a maga sajátos organikus egysége, amelyben a formai alapfolyamat tartalmán keresztül épül be a folyamat sajátosan differenciálódott karakterisztikumába. Egymással szemben csak a „hasonlóság” különös viszonya jellemzi őket; ez a kapcsolat nem egy adag hasonlóságból és egy adag különbözőséből áll össze, hanem sui generis jellegű.

Az itt tárgyalt motívum végső értelme – hogy a továbbvívó mozzanatot megemlítsük – valamilyen szerves viszony létrehozása pszichológia és logika között. Hogy ez éppoly kevésbé valószínűsíthető meg a pszichologizmuson belül, mint a logika önértékű területének bejárásával, az itt egyformán biztos, mint ahogy az is, hogy a két terület egymáshoz képesti véletlenszerűségének állítása sem tartható sokáig. Nem látok más kiutat, mint a metafizikait, amelyből – ennek a füzetnek az első tanulmányára visszautalva – az itteni összefüggéssel kapcsolatban az alábbiakat kell megjegyezni.

Ahogy az élet, a maga fiziológiai lépcsőfokán, nem más, mint valamiféle folytonos teremtés (Erzeugen), vagyis – tömörebb kifejezéssel – mindig valamiféle több-élet, úgy a szellem lépcsőfokán olyan valamit hoz létre, ami több-mint-élet: valami objektív, valami olyan képződményt, ami önmagában hordja jelentőségét és érvényességét. Az életnek ez az önmagán-túl-nyúlása nem valamiféle külső hozzátevődés, hanem sajátos közvetlen lényegének a megnyilvánulása; éppen csak annyiban nevezzük szellemi életnek, amennyiben ez jut kifejeződésre; maga az élet – túl minden szubjektív-pszichológiain – válik valami objektívvé, fejleszt ki magából valami objektívet. Ezen a ponton kell csak érinteni az alapgondolatot: hogy a teremtő élet (a teremtés eredményeként) mindig túlmegy önmagán; hogy a maga másikat állítja önmaga elé, és ezt az objektivitást ezzel saját teremtményeként, önmagával valamiféle fejlődési összefüggés-

ben állóként mutatja fel; hogy jelentéseit, következményeit, normáit ismét önmagába emeli vissza, és azok aszerint alakulnak, ahogy ő maga alakított rajtuk. Éppen azt nevezzük objektivitásnak, ami ezen az átfordulási ponton létrejön; ami a szubjektum vonatkozásában transzcendens, ami nem több, mint az élet puszta álruhája. Vagy még inkább: mindkettő, mint adottság, az élet fejlődésének egy-egy stádiuma, amint a szellemi élet is létrejött; az egyik stádiumon át kell mennie, hogy a másikhoz eljuthasson, – az egyiknek a másikra való visszahatásában azonban egysége mutatkozik meg. Egy relativisztikus folyamat során emelkedik a szubjektív pszichológiai történés fölé a tőle független objektív alak és igazság, norma és abszolútság, amíg ez is szubjektív valamiként lesz megismerhető, hiszen egy magasabb objektivitás fejlődött ki, – és így tovább, a kultúrfolyamat megragadhatatlan végei felé.

Persze ebben rejlik egész tragédiája is, a szellem tragédiája egyáltalában: hogy az élet igen gyakran fájdalmas összeütközésbe kerül a képződményekkel, amelyek mint merev objektivitások emelkednek ki belőle; nem talál bejárást hozzájuk, a maga szubjektív alakjában nem felel meg azoknak a követelményeknek, amelyeket alakjukban kifejlesztett. Éppen ez a fájdalmas bizonyítéka annak, hogy itt (a szó minden lehetséges értelmében) igazi objektivitásról, nem pedig annak pszichológiai alakjáról van szó.

Amit itt bemutatam, az az élet objektíválódásának csak néhány esete, néhány olyan folyamatnak a felmutatása, amelyben az élet olyan valamit hoz létre, ami szembenáll vele. Ezekben a folyamatokban mutatkozik meg egyértelműen, hogy a teremtő életnek a pszichológiai jellegzetességeken túlmutató, magánvaló, a reális élettől független metafizikai jelentése van.